DIE GENETISCHE ENTWICKELUNG

DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE

[illegible]

VON

Dr FRANZ SUSEMIHL,

[illegible]



[illegible]

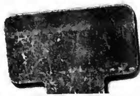
LEIPZIG,

[illegible]

[illegible]

6-7





DIE GENETISCHE ENTWICKELUNG

DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE.

DIE GENETISCHE ENTWICKELUNG

DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE

EINLEITEND DARGESTELLT

VON

Dr FRANZ SUSEMIHL,

AUSSERORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT GREIFSWALD.



ZWEITEN THEILES ERSTE HÄLFTE.

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1857.



SEINEM THEUREN LEHRER

AUGUST BOECKH

ZU DESSEN

FÜNFZIGJÄHRIGEM DOCTORJUBILÄUM

AM 15. MÄRZ 1857

IN DANKBARER VEREHRUNG

DARGEBRACHT

VOM

VERFASSER.

Vorwort.

Wenn ich wider meine ursprüngliche Absicht den zweiten Theil des vorliegenden Werkes in zwei gesonderten Hälften erscheinen lasse, so wird hiefür der Wunsch, meinem verehrten Lehrer, unserem grossen Altmeister Böckh, bei seinem Jubelfeste auch meinerseits ein Zeichen der Pietät darzubringen, eine genügende Rechtfertigung sein. Lieber, weil der Sache angemessener, wäre es mir freilich gewesen, wenn diese zunächst erscheinende erste Abtheilung auch noch den Timäos und Kritias mitumfasst und dadurch einen vollständigeren Abschluss in sich selbst gewonnen hätte; allein Umstände, die nicht in meiner Gewalt lagen, machten die Ausführung dieses Vorhabens unmöglich. Der grösste Theil dieser Arbeit ist unter andauernden Körperleiden geschrieben, welche mich hinlänglich an mir selber erproben liessen, wie viel Wahres und wie viel Falsches den platonischen Aeusserungen über die Nosotrophie zu Grunde liegt. Ich muss daher vor der Hand meine Leser zur Ergänzung auf meine bereits erschienene Uebersetzung der beiden letztgenannten Dialoge in der Sammlung von Osiander und Schwab verweisen, hoffe aber, dass meine inzwischen wieder gekräftigte Gesundheit es mir möglich machen wird, recht bald auch die

zweite Abtheilung des vorliegenden Werkes zu vollenden. Was ich sonst etwa noch zu sagen hätte, mag für die dieser letzteren voraufzuschickende Vorrede verspart bleiben.

GREIFSWALD im October 1857.

Der Verfasser.

Inhalt

Dritte Reihe der platonischen Werke: constructive Dialoge.

Druckfehler.

S. 10. Z. 19. v. o. statt: derselben l. der letzteren.
S. 24. Z. 13. v. o. ist statt des Komma hinter d. h. ein Gedankenstrich zu setzen.
S. 54. Z. 28. v. o. ist [745]) zu tilgen und vielmehr nach Z. 13. v. o. hinter finden zu setzen und in Anm. 745. statt: S. zu lesen: So.
S. 63. Z. 12. v. o. hinter: wirklich füge hinzu: wie namentlich auch Rettig ausdrücklich verlangt.
S. 70. Z. 20. v. o. st. bleiben l. bleibt.
S. 90. Anm. 826. st. *συγγραμάτων* l. *συγγραμμάτων*.
S. 114. Z. 16. v. o. st. durch l. nach.
Z. 17. v. o. st nach l. mit.
S. 133. Z. 1. v. o. st. zweiten l. dritten.
S. 136. Z. 26. v. o. hinter: und tilge: eben.
S. 143. Z. 4. v. u. st. nach l. noch.
S. 158. Z. 25. 27. v. o. tilge die Gedankenstriche.
S. 165. Z. 5. v. o. st noch l. doch.
S. 170. Z. 2. v. o. tilge: mit.
S. 171. Z. 3. v. o. st. und der l. und die.
S. 176. Z. 5. v. o. tilge die Anführungshäkchen.
S. 177. Z. 11. v. u. st. des Komma setze einen Gedankenstrich.
S. 180. Z. 27. v. o. st. andere l. anderen.
S. 216. Z. 2. v. u. hinter *τραγικῶς* füge hinzu: — *ὑψηλολογουμένας*.
S. 249. Z. 15. v. o. st. [91]) l. [81]).

Dritte Reihe der platonischen Werke.

Constructive Dialoge.

Philebos.

I. Die Einkleidung.

Der Philebos theilt mit den meisten dialektischen Werken das Zurücktreten der künstlerischen Seite. Ort und Zeit bleiben unbezeichnet, um so mehr, da das Gespräch als ein schon in der Fortsetzung begriffenes erscheint und also gleich mitten in die Sache hineinführt. So stellt es sich von vorn herein ausdrücklich als eine neue, vertiefte, von den letzten Gründen ausgehende Bearbeitung eines schon einmal in vorbereitender Weise vom Platon, nämlich im Gorgias behandelten Gegenstandes dar. Dort ward derselbe nur erst rein ethisch und vom Standpunkte der sokratischen Begriffslehre, auf welchem Platon dermalen noch stand[677]), ins Auge gefasst, hier soll das Ethische selbst so streng, als es seine Natur nur immer zulässt, mit der Dialektik und Ideenlehre in Eins gesetzt werden. Dort handelte es sich nur erst um die Erhebung der Tugend oder der Erkenntniss des Guten über die Lust, wogegen sich von einer Unterscheidung guter und schlechter, wahrer und falscher Lust selber nur erst die Grundzüge finden, und eben so wird hier in nur noch verschärfter Weise vorausgesetzt, dass Sokrates bisher lediglich die Sache der Einsicht gegen die Lust, dergestalt, als ob beide schlechthin

677) Oder auf welchen er sich wenigstens noch stellte, wenn Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 593—606. richtiger, als ich gesehen hat.

einander ausschlössen, gegen Philebos verfochten hat und es zu einer Annahme verschiedener Arten noch gar nicht gekommen ist. Wie nämlich dort Kallikles, so erscheint hier noch mehr Philebos als Verächter aller eigentlichen Wissenschaft, welcher die Lust ohne Hülfe des Gedankens erstreben zu können vermeint, als Vertreter des gröbsten, ganz ideenlosen Materialismus, und so lange dieser Standpunkt noch als einerlei mit dem der Lust gesetzt wird, kann sich die Erkenntniss nur noch erst ausschliessend gegen sie verhalten, da dieser Standpunkt eben als solcher auf eine wissenschaftliche Widerlegung gar nicht eingeht. Erwies sich daher dort bereits eine wirklich wissenschaftliche Unterredung mit dem Kallikles als unmöglich, so hat hier die Verhandlung mit dem Philebos erst recht nicht weiter geführt, denn ganz wie Kallikles und noch weit hartnäckiger begegnet er in den wenigen Worten, welche er hie und da noch zwischen das fernere Gespräch wirft, noch fortwährend den Beweisen des Sokrates mit Machtsprüchen, p. 12. A. vgl. 22. C., und erklärt sie für blosse Rechthaberei, p. 28. B., obwohl doch dieser Vorwurf eben nur ihn selber trifft, und zeigt endlich eine gänzliche Unfähigkeit sich in den Standpunkt des Gegners zu versetzen, d. h. zu wissenschaftlicher Auffassung überhaupt, p. 27. E. Wie aber das Schlimmste am Unverstande der Dünkel ist, so glaubt auch er noch gar gerade durch seine sinnlose Hartnäckigkeit sich zu einem gewissen väterlichen und schutzherrlichen Auftreten gegen die andern Jünglinge von gleicher Lustliebe berechtigt, p. 16. B., obwohl unter ihnen weit fähigere Vertreter dieser Sache sind, welche, wie Protarchos, seiner Anmassung spotten. Schon die Bezeichnung des Philebos als des schönen, p. 11. C., scheint den ironischen Nebensinn zu enthalten, dass er nach der verwöhnten Weise der Schönen sofort das Gespräch mit dem Sokrates abgebrochen hat, als dasselbe durchaus nicht nach seinem Kopfe gehen wollte; dazu kommt aber die Zurechtweisung p. 12. A. und der mit einer höchst spöttischen Wendung[678]) p. 15. C. ertheilte Rath, den Philebos ja nicht wieder ins Gespräch zu ziehen — damit er nämlich den streng gleichmässigen und wissenschaftlichen Fortgang desselben nicht störe. Sein nichts desto weniger zuweilen erfolgendes Da-

678) Vgl. Stallbaum z. d. St.

zwischenreden, wenn ihm die Frage durch die dialektischen Grundlegungen von ihrem eigentlichen Ziele abzuirren scheint, wird vom Platon zugleich zu der Andeutung, dass dies keineswegs der Fall sei, benutzt, p. 17. E. 18. D. E., so wie überhaupt die Beziehung der einzelnen Glieder zum Verlauf der ganzen Untersuchung immer schrittweise und ausdrücklich hervorgehoben, dagegen alle Seitensprünge und sonstigen kleinen lebendigen Zufälligkeiten des Gesprächs vermieden werden. Auch die Eigenthümlichkeit der Unterredner wird nur mit einigen scharfen Strichen bezeichnet, und selbst das ist für das Vorwiegen der streng wissenschaftlichen Haltung von Gewicht, dass beide Mitsprecher sonst unbekannte Personen sind und wir in dieser Rücksicht auch im Gespräche selbst nichts weiter von ihnen erfahren, als dass Protarchos der Sohn des Kallias ist, p. 19. B. (s. u.), so dass selbst die Muthmassung[679]), ob nicht Philebos schon nach seinem Namen ‚der Liebhaber der Jugendschönheit' eine bloss erdichtete Gestalt sei, gleich dem eleatischen Fremden und der Diotima, gar nicht so schlechthin unwahrscheinlich ist.

Dem Standpunkte des Philebos gegenüber blieb nichts Anderes übrig, als einfach abweisend die blosse abstracte Voraussetzung des sokratischen Wissens geltend zu machen, um nur überhaupt erst den Boden für die Entscheidung der Frage zu gewinnen. Um nunmehr aber diese Voraussetzung selbst mit concretem Leben zu erfüllen, kommen jetzt erst die auf diesem Boden selber möglichen Auffassungen in Betracht. Es sind dies auf der einen Seite die aristippische Verbindung von Lust und Einsicht, bei welcher aber die erstere allein das eigentliche höchste Gut und die letztere blosses Mittel zu diesem Zwecke ist, auf der andern die entgegengesetzte gänzliche Verwerfung der Lust bei den Kynikern, bei welchen jedoch das theoretische Wissen eben im Zusammenhange hiemit gerade so wenig zu seinem Rechte kam, sondern dem praktischen dient, und zwar so, dass auch dieses wiederum blosses Mittel zum Zwecke, zu dem eigentlichen Lebensziele der Bedürfnisslosigkeit bleibt, so dass gerade im Interesse der Wissenschaft selber dem Platon nur in umgekehrter Weise wie dem Aristippos ihre Verschmelzung mit der

679) Ast a. a. O. S. 293. Anm., behutsamer mit Recht Stallbaum Opp. IX., 2. S. 7.

Lust als nothwendig erscheinen musste. Bei den Megarikern endlich ist zwar die Erkenntniss selber Lebensziel, aber die praktische geht bei ihnen umgekehrt zu unmittelbar in der theoretischen auf, so dass erstere zu gar keiner selbständigen Entwicklung gelangt, daher denn Eukleides sich über die Verwerflichkeit der Lust oder ihre Verträglichkeit mit der Einsicht gar nicht genauer ausgesprochen zu haben scheint. So ist denn auch der Gegenstand der Polemik ein umfassenderer und wissenschaftlicherer, als im Gorgias, wo derselbe nur noch erst die gewöhnliche, der Lust zugewandte Lebensansicht und höchstens noch die des Aristippos insofern war, als dieser dieselbe zuerst ausdrücklich und systematisch ausgesprochen hatte.

Dem Sokrates wird daher nunmehr im Protarchos ein ebenbürtigerer Mitunterredner gegeben, welcher zwar keineswegs irgend eine philosophische Ansicht, sondern eben auch nur die Lustliebe des gewöhnlichen Lebens vertritt, aber doch, zugleich von Natur wissbegierig und scharfsinnig, p. 12. D. 13. A. B. f. 14. C. f., bes. 23. D. 36. A. 41. A. 42. D. vielmehr in unvollkommener Weise dieselbe Mischung von Lust und Einsicht in sich darstellt, welche das eigentliche Ziel des Gespräches ist und welche Sokrates von nun ab als Meister vertritt. Und so hat denn allerdings Protarchos von der Zeitphilosophie manche bildende und verbildende Einflüsse erfahren, wesshalb ihm denn auch freilich (s. u.) manche aristippische Sätze in den Mund gelegt werden können, 12. D. 38. A. 42. D. ff. Dahin zielt eben die Hindeutung auf seinen Vater Kallias, den bekannten Freund der Sophisten[680]), noch wichtiger aber — weil es die Rückbeziehung dieses Gesprächs auf den Dialog Gorgias ausser allem Zweifel setzt — ist die ausdrückliche Bezeichnung des Gorgias, p. 58. A. ff., als seines Lehrers, wodurch auch er zum Kallikles in Beziehung, jedoch aber in eine gegensätzliche tritt, so fern in diesem, der dort gleichfalls als ausgegangen von der gorgianischen Richtung erscheint, die gänzliche Ausartung, welche die letzte Folge der sophistischen Lehren ist, im Protarchos aber

680) Denn dass es kein Anderer ist, kann man schon aus p. 36. D. *ὦ παῖ 'κείνου τἀνδρός* entnehmen, welche Stelle freilich Stallbaum ganz anders deutet. S. gegen ihn Badham in seiner Ausg., London 1855. 8. z. d. St.

mehr die entwicklungsfähigen Keime derselben zum Ausdruck gelangen. Zwischen Sokrates und Philebos bestand lediglich der schroffe und daher auch von Seiten des Erstern noch einseitige Gegensatz; zwischen Sokrates und Protarchos dagegen tritt vorwiegend das Verhältniss des Lehrers zum mitforschenden Schüler heraus, so dass Protarchos vielfach an den Theätetos im gleichnamigen Gespräche erinnert, nur dass doch dieser von seiner Verbildung frei ist, welche die vollständige Fruchtbarkeit der Belehrung des Sokrates bei ihm trotz seiner p. 22. E. f. abgegebenen Erklärung zweifelhaft macht. Denn noch am Schlusse ist seine Vorliebe für die Lust keineswegs gänzlich ausgerottet, sondern er verlangt dringend auch noch über den Werth ihrer niederen Arten eine gründlichere Belehrung, was Platon benutzt, um das abgebrochene Ende des Dialogs herbeizuführen, und so mag demselben allerdings in manchen Zügen bei ihm das Bild des Aristippos und dessen ähnliches Verhältniss zum Sokrates vorgeschwebt haben. Selbst die flüchtige Hindeutung darauf, welche in p. 53. D. zu liegen scheint, dass er ein Geliebter des Philebos ist[681]), wirft ein ungünstiges Licht auf ihn.

Auch Sokrates erscheint eben hiernach fast durchweg geradezu lehrhaft, wie ein beliebiger anderer Philosoph, ungefähr gleich dem eleatischen Fremden; seine ‚Unwissenheit' tritt ganz zurück; und selbst seine elenktische Kunst, welche zunächst und vor Allem dem Mitunterredner das Geständniss eigener Unwissenheit, Rath- und Sprachlosigkeit (ἀπορία, ἀφασία) abnöthigt, tritt gleich seinen sonstigen Eigenthümlichkeiten (wie namentlich seiner Mischung des Ernstes mit dem Scherze, p. 28. C. vgl. m. 30. E.) nur in wenigen flüchtigen Zügen hervor, p. 20. A. 21. D. 28. A—C.

Eine Menge stummer Zuhörer, theils Anhänger des Philebos und der Lust, theils des Sokrates und der Einsicht (p. 11. A. 13. A. und dazu H. Müller) fehlt übrigens auch hier nicht, p. 15. C. 16. A. 19. C. D. 67. A. ff.

Handelte es sich endlich im Gorgias nur noch erst um die reine Erkenntniss des Guten, so sollen hier von vorne herein auch die niederen Bewusstseinsstufen beim höchsten Gute mit in Betracht kommen, p. 11. B. f., wodurch also der Philebos sofort

681) S. Stallbaum a. a. O. S. 7. n. z. d. St.

neben dem Gorgias auch ausdrücklich an den Theätetos anknüpft. Ferner beginnt aber auch im Kratylos eben so, wie hier, das Gespräch als eine Fortsetzung[682]), und eben so sind dort in der als voraufgegangen gedachten Gesprächshälfte Natur und Satzung in eben so einseitigem Gegensatze gegen einander festgehalten, wie hier Einsicht und Lust, nur dass hier abweichend von dort Sokrates selber bisher die eine Seite dieses Gegensatzes vertreten hat, und ferner hier in der kurzen Einleitung, p. 11—12. B., die weitere Frage ausdrücklicher gestellt wird, ob nicht beide Seiten zu einer höheren Einheit zusammengehen. Wäre sie indessen bloss so gestellt, so wäre zu der Erhärtung der bejahenden Antwort bereits der kurze dritte Abschnitt (s. u.) ausreichend gewesen und hätte sich dann hier sofort anschliessen müssen. Allein es wird vielmehr sogleich die tiefere Frage über das Wie dieser Vereinigung mit eingeschlossen, indem ausdrücklich auch darüber eine Bestimmung verlangt wird, welche von beiden, ob Einsicht oder Lust, die vorzüglichere Rolle in ihr spielt oder eben desshalb bereits für sich genommen ihr näher steht. Ja, noch mehr, es wird sogar auch schon ausdrücklich gesagt, dass beide gar nicht die letzten in Frage kommenden Begriffe sind, sondern vielmehr der der besten Gemüthsverfassung (*ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν*) oder der Glückseligkeit (*τὸν βίον εὐδαίμονα κτλ.*), d. h. also des höchsten Gutes in der Stufenfolge seiner Bestandtheile[683]).

682) Stallbaum a. a. O. S. 6. Neben ihm vgl. üb. diesen ganzen Abschn. namentlich Steinhart a. a. O. IV. S. 599—610., dem wir indessen nicht überall folgen können, z. B. wenn er trotz seiner mit uns übereinstimmenden Auffassung des Philebos denselben dennoch zum Anhänger des Aristippos macht, den er nur missverstanden habe! (S. 603. vgl. 627.) oder wenn er behauptet, (S. 606), dass Sokrates in dem bisherigen Gespräche mit ihm gemeinschaftliche Sache mit den Kynikern und Megarikern gemacht habe — s. dagegen das oben über die ethische Lehre dieser Schulen Bemerkte — oder gar, dass der historiche Sokrates gleichfalls die Lust aus dem Tugendbegriffe gestrichen habe (S. 605.), s. dagegen Zeller Phil. d. Gr. II. S. 60—65., oder endlich, dass Platon im Gorgias noch ein Gleiches gethan (S. 622.); s. dagegen das von uns I. S. 94. 96. 462. Bemerkte und Steinhart selbst a. a. O. II. S. 380. Unrichtig ist endlich auch die Behauptung, dass Philebos sich von der Untersuchung zurückziehe, sobald Sokrates die Frage aufwerfe, ob das höchste Gut nicht vielmehr ein Drittes sei (S. 602 f.); denn Philebos hat dies im Gegentheil schon vorher gethan.

683) Dies Alles hat Steinhart a. a. O. IV. S. 612. übersehen, vgl.

Und die Antwort auf diese Fragen schliesst vielmehr die weitere Vorfrage in sich, ob überhaupt alle Arten und Grade von beiden zu demselben gehören (s. p. 14. B. u. dazu Stallbaum), und dies führt wieder in dem kurzen:

II. ersten Abschnitt, p. 12. B.—14. B.,

zu der noch weiteren Vorfrage zurück, ob es überhaupt verschiedene, ja einander entgegengesetzte Arten der Lust und der Einsicht giebt, sofern die Kyniker überhaupt alle Gliederung nach Gattungen und Arten bestritten und auch die Megariker sie nur erst sehr unvollständig anerkannten (s. Thl. I. S. 199 ff. 303. 307 f.) und Aristippos endlich, um die Lust als Lebensziel festhalten zu können, behauptete und behaupten musste, dass die eine Lust oder Unlust von der andern nicht in ihrer Art, sondern nur in ihrem Ursprunge verschieden sei[684]), daher denn auch dem Protarchos dieselbe Behauptung in den Mund gelegt (p. 12. D.), übrigens aber dadurch wieder ein neuer Gesichtspunkt der folgenden Untersuchung, nämlich der Gegensatz des Seins und Werdens, eingeleitet wird. Zunächst aber begnügt sich Sokrates, an einem Beispiele aus einem anderen Kreise zu zeigen, dass selbst der Gegensatz der Arten die Einheit der Gattung nicht aufhebt, p. 12. E. f.[685]), indem der Gegensatz bekanntlich vielmehr gerade Grundlage der Eintheilung ist, woraus denn wenigstens die logische Möglichkeit einer Unterscheidung von guter und schlechter Lust erhellt, p. 13. A. B., nur dass allerdings, wie Protarchos richtig bemerkt, selbst die Artunterschiede der

---

Jahns Jahrb. LXX. S. 136. Ebenso wenig ist seine Behauptung (S. 612.) begründet, dass schon hier darauf hingewiesen werde, dass das höhere Dritte der Einsicht verwandter sei, als der Lust.

684) Diog. Laërt. II, 87. (der jedoch irriger Weise ihm auch die Gradunterschiede der Lust abspricht, s. Zeller a. a. O. II. S. 121 f. Anm. 1.). Vgl. Brandis Griech.-röm. Phil. II a. S. 98 f. und unten in unserm Abschn. VI. zu Ende die ausführlichere Erörterung der aristippischen Lehre.

685) Um so mehr missversteht Steinhart a. a. O. IV. S. 612. den Zusammenhang, wenn er, was doch erst im dritten Abschnitt geschieht, schon hier die Folgerung ausgesprochen findet, dass weder die Einsicht noch die Lust das absolut Gute sein könnten, weil beide verschiedene Arten hätten! Als ob nicht gerade die höchsten Begriffe auch die reichsten an Arten wären!

Lust zugegeben, die Anwendbarkeit auch dieses Gegensatzes auf sie damit noch nicht bewiesen ist, p. 13. B. C. Darin liegt denn wieder ein Rückblick auf den Gorgias, indem dies einerlei ist mit dem dort p. 497. D.—498. D. aufgestellten Beweise für die Verschiedenheit des Guten und Angenehmen, dass der Tugendhafte betrübt und der Lasterhafte fröhlich sein könne, womit derselbe in dieser Gestalt und eben damit wieder die ganze bloss ethische Behandlungsweise der Frage als ungenügend bezeichnet und somit die folgende dialektisch-ethische unmittelbar eingeleitet wird, indem Protarchos wiederum nicht ohne Grund den eigentlichen Beweis für die Artunterschiede der Lüste noch immer vermisst. Sokrates führt diess nämlich jetzt auf das Verhältniss der Arten zu den Gattungen überhaupt zurück und bezeichnet es als unreife Eristik, die Vielheit und den Gegensatz innerhalb der Einheit abzuleugnen, welche zu der sinnlosen und jener Behauptung selbst widersprechenden Folgerung führe, dass das Unähnliche, welches doch auch ein in sich einiger Begriff ist, dem Unähnlichen am Allerähnlichsten sei, p. 13. C.—E. Damit wird denn nun jetzt vielmehr gegen die Kyniker und Megariker Front gemacht[686]) und die Untersuchung nunmehr zunächst an den Sophisten und Parmenides angeknüpft, in welchen eben diese Verhältnisse behandelt wurden. Dadurch gelangen wir zum:

III. zweiten Abschnitte, p. 14. B.—20. B.

in welchem der Inhalt jener beiden Gespräche im Kurzen wiederholt und dadurch sowohl die methodische Grundlegung für die Behandlungsweise der Frage, so wie sachlich die Anknüpfung derselben an die Ideenlehre wirklich gewonnen wird. Dabei wird nun zunächst wieder ganz, wie im Anfange des Parmenides p. 128. E.—130. A. und ganz an demselben Beispiel die im Sophisten behandelte Einheit des Dinges bei der Vielheit seiner Eigenschaften und des empirischen Ganzen bei der seiner Theile als geringfügig zurückgestellt, p. 14. C.—E.[687]) (s. Thl. I. S. 337 f.) und vielmehr, wie dort, auf das schwierigere gleiche Problem in Bezug auf die Ideenwelt selbst verwiesen, p. 15. A., und sodann eben so die bei demselben sich erhebenden Bedenken von dorther

686) Steinhart a. a. O. IV. S. 629.

687) Stallbaum zu p. 14. C. Zeller a. a. O. II. S. 202.

wiederholt. Jedoch wird hier noch erst die schon im Sophisten erledigte und daher im Parmenides schon p. 128. E. f. vorweggenommene und sodann p. 135. B. C. als bereits unumstösslich beseitigt betrachtete Vorfrage, ob man überhaupt Ideen als das wahrhaft Seiende anzunehmen habe, zunächst eingeschoben und sodann zweitens, wenn wir Stallbaums[688]) Erklärung als der natürlichsten folgen, die weitere Frage, wie man das Werden von ihnen fern halten könne, angedeutet, welche sich im Parmenides mit diesen Worten gar nicht findet, aber doch im Grunde nichts Anderes, als das Verhältniss von Einheit und Vielheit rein innerhalb der Ideen selbst, von dem Fürsichsein jeder einzelnen zu der Inhärenz aller in der höchsten besagt, was also im Parmenides gleichfalls schon in dem obigen Abschnitte mit enthalten ist, s. p. 129. B. D. ff., und p. 135. E. noch einmal wiederholt wird. Eben so wird endlich drittens von den Schwierigkeiten, die sich im Verhältniss der Ideen zur Erscheinungswelt ergeben, nur die erste der dort von p. 130. E. ab aufgestellten (s. Thl. I. S. 338 ff.) wiederholt, weil nur diese sich ausdrücklich auf Einheit und Vielheit bezieht und weil überdies alle übrigen bereits einschliesslich in ihr enthalten und meistens nur aus dem Versuche sie zu umgehen entsprungen sind. — p. 15. B. C.

Eben so wenig ist es nöthig, die Auflösung aller jener Bedenken hier zu wiederholen; vielmehr lässt Platon den Protarchos einfach die Ideenlehre mit allen ihren Folgerungen zugestehen, p. 15. C.[689]), und je mehr dieser sich dadurch als einen

---

688) a. a. O. S. 115. zu p. 15. B. Richtig erinnert zwar Steinhart *Prolegomena ad Platonis Philebum*, Naumburg 1853. 4. S. 32. Anm. 134., dass das ὅμως dieser Erklärung entgegenstehe; bei der Unzulässigkeit seiner eigenen Auffassung (s. Jahns Jahrb. LXX. S. 141 f.) wird es indessen am Gerathensten sein auf kritischem Wege zu helfen, und entweder ist ὄντως oder mit Badham Philologus 1855. S. 341. ὅλως zu schreiben.

689) Zu τὰ τοιαῦτα ist wohl zu ergänzen ἓν καὶ πολλά. Räthselhaft ist es, wie Steinhart in H. Müllers Uebers. IV. S. 631. trotz dieser ausdrücklichen Erklärung behaupten kann, jene Fragen würden hier klarer und allseitiger beantwortet. Alles, was er dafür anzuführen weiss, ist nur, dass die Ideen hier zuerst ausdrücklich Einheiten (ἑνάδες, μονάδες) heissen. Allein das ist ja keine Antwort, sondern gehört ja mit zur Frage, ist auch überdies die allerunmittelbarste Folge aus den frühern Untersuchungen und zeugt eben desshalb, nebenbei bemerkt, auch

Schüler des platonisirten Sokrates bekennt, desto mehr bezieht sich, wie Steinhart[690]) richtig erkannt hat, die unmittelbar folgende Polemik, dass zwar die Verbindung des Vielen mit dem Einen in der Natur der menschlichen Denkgesetze liege (womit denn den eleatisirenden Sokratikern vorgeworfen wird, gegen die letzteren zu verstossen)[691]) dass aber das blosse Stehenbleiben bei dieser Formel, als wenn in ihr bereits alle Weisheit enthalten wäre, gleichfalls eine um Nichts bessere Eristik sei, p. 15. B. —16. A., auf Platons eigene jugendlich schwärmerische Anhänger. Dies erhellt überdies noch daraus, dass sich Protarchos selber wirklich hievon getroffen fühlt und scherzend dem Sokrates droht, seine Warnung wahr zu machen und sich ganz mit dem Philebos gegen ihn zu verbünden, d. h. ihm wirklich die gleiche Rechthaberei, wie dieser, entgegenzusetzen, deren Folge eben die Eristik ist, p. 16. A. Platon mochte um so mehr das Eindringen derselben auch in seine eigene Schule befürchten, als sich die des Sokrates, die doch bereits eine Ueberwindung der Sophistik war, von der Fortpflanzung derselben in dieser Gestalt nicht hatte frei halten können. Er scheint aber zugleich an dieser Stelle von Neuem Verwahrung gegen die Verwechselung seines eigenen indirect-kritischen Verfahrens mit der Eristik einzulegen und darauf hinzudeuten, dass die letztere auf seinem Standpunkte nur durch ausschliessliches Hervorheben der einen oder der anderen Seite in den Antinomien Statt finden könnte, mithin durch die Allseitigkeit seiner Behandlungsweise derselben beseitigt sei. Dagegen gesteht er mittelbar mit jener Bemerkung ein, selber noch nicht über den Beweis der Thatsache einer Gliederung der Ideen im Allgemeinen hinausgekommen zu sein, und man sieht, dass er eine genauere Ausführung von dem Wie derselben im Einzelnen noch immer beabsichtigt, wobei aber nach seiner eignen Erklärung im Folgenden (p. 16. B. C.) die Schwierigkeiten derselben bisher noch unübersteiglich für ihn gewesen sind. Es ist dies die zweite Stelle, in welcher Platon — und zwar noch ausdrücklicher, als in der ersten, Phaed. p. 100. D., s. Thl. I. S. 449.

---

von keinen stärkeren pythagoreischen Einflüssen, als jene. Eben hiernach muss man διαπονήσασθαι auch freilich nicht übersetzen ‚durcharbeiten‘, sondern einfach: ‚zur Entscheidung bringen‘.

690) a. a. O. IV. S. 631 f.

691) Ganz falsch H. Müller a. a. O. IV. S. 762. Anm. 7.

— eine gewisse Unbefriedigung an seinen bisherigen Ergebnissen ausspricht, indem er den Widerspruch wohl fühlt, dass das indirecte Schlussverfahren, dessen er sich doch bisher allein bedient hat, doch nur ein bloss vorbereitendes Hülfsmittel für seine positive Dialektik sein soll. Platon schreibt dies natürlich nicht dem Mangel seiner Ideenlehre zu, innerhalb welcher es vom höhern Begriffe zum niederen und von der Idee zum Einzeldinge keinen wahrhaft positiven Uebergang, sondern nur eine negative Entäusserung giebt, mithin auch noch kein directes Schlussverfahren, sondern statt dessen nur die Eintheilung, und eben so für den umgekehrten Weg der Induction, ohne dass Platon dies selber gemerkt zu haben scheint, eben nur jenes indirecte Schlussverfahren übrig bleibt; sondern er schiebt die Schuld — dem im Phädon p. 89. C. ff. geäusserten Grundsatze gemäss — lediglich auf seine individuellen Mängel und Schwächen, lediglich darauf, dass er selber nur noch nicht tief genug in das Wesen der Ideen eingedrungen ist. Es ist also ganz derselbe Mangel, von dem sich in jener obigen Stelle des Phädon das dunkle Gefühl in sachlicher und hier in methodischer Beziehung bei ihm geltend macht.

Die ganze nunmehr folgende Darlegung des eigentlich positiven dialektischen Verfahrens (p. 16. C.—18. D.) unterscheidet sich denn auch dem Obigen gemäss von den schon früher, namentlich im Phädros p. 265. D. ff. gegebenen nur durch die bestimmtere Anknüpfung an die sachliche, mit der Ideenlehre gesetzte Grundlage, auf welcher dies Verfahren beruht und wie sich dieselbe inzwischen im Sophisten und Parmenides entwickelt hat[692]). Vorzugsweise wird dabei die Begriffstheilung ins Auge gefasst, weil es sich ja nach dem vorigen Abschnitte darum handelt, die Einsicht wie die Lust methodisch in ihre Arten zu theilen, und ausdrücklich wird es noch einmal in einem besonderen, diesen vorliegenden Abschnitt mit dem voraufgehenden verbindenden Absatze hervorgehoben, dass der erstere keine erweiternde Hinausleitung über dies Ziel sei, sondern vielmehr geradeswegs auf dasselbe hinarbeite, p. 18. D.—20. B. vgl. 18. A., doch fehlt die Hindeutung darauf nicht, dass auch von der Be-

692) Man vgl. meine Bemerkungen gegen **Steinhart**, Jahns Jahrb. LXX. S. 133.

griffsbildung, nur in umgekehrter Reihe, ganz dasselbe gelte, p. 18. A. B.[693]). Die Regel der Eintheilung nun, dass man immer schrittweise zu den zunächst niedrigeren Arten und auf demselben Wege immer weiter hinabgehen müsse, entspricht ganz der im Phädros gegebenen der Theilung κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε, und wenn dort hinzugesetzt wird ‚bis zu den nicht weiter theilbaren (ἄτμητα)', d. i. niedrigsten Arten, welche keine anderen mehr unter sich haben, sondern nur noch die unbestimmte Vielheit der gleichnamigen Einzelwesen, ‚hinab', so ist hier offenbar oben dasselbe gesagt, wenn es heisst, man dürfe die Gattungseinheit nicht eher in die unbestimmte Vielheit (ἰδέα τοῦ ἀπείρου) aus einander gehen lassen, d. h. zu theilen aufhören, als bis man den ganzen Kreis der bestimmten Vielheit — der ihr untergeordneten Artbegriffe — durchmessen und festgestellt habe. Nur aber wird erst hier auf Grundlage des Staatsmanns und besonders des Parmenides klar, dass die ἄτμητα im Phädros nichts Anderes, als die niedrigsten Begriffe oder Ideen sind, und eben so erhollt auf derselben Grundlage, dass die von ihnen herab allein noch übrig bleibenden unbestimmten Massen (ἄπειρα p. 16. D.) von Einzelwesen[694]) seitens dieser Unbestimmtheit eben desshalb nicht mehr in den Ideen, sondern dem der Idee entgegengesetzten Princip, dem ἄπειρον oder der Materie wurzeln, die somit das Princip der Individuation ist, und der Ausdruck ἰδέα τοῦ ἀπείρου (p. 16. D.) kann uns hierin nicht irre machen, sondern ἰδέα heisst hier einfach ‚Gestaltung' und dient, wie oft, zur blossen Umschreibung des beigefügten Genitivs[695]), vgl. φύσις und γένος ἀπείρου p. 18. A. 24. E. 25. A. Wohl aber ist hier noch die formal-logische Betrachtungsweise vorwiegend, nach welcher Ideen und Dinge unter den gemeinsamen Ausdruck des **Daseins** (τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι) zusammengefasst werden, denn nur so kann gesagt werden, dass alles Dasein Einheit und Vielheit, Grenze (πέρας) und Unbegrenztheit (ἀπειρία) in sich vereinige, p. 16. C., wenn wir auch bereits nunmehr klar genug sehen, wie

693) **Stallbaum** a. a. O. S. 29.

694) **Stallbaum** a. a. O. S. 28. 36 f., der freilich den wunderlichen Zusatz macht: *quippe quae notionis unitate comprehendi propter immensam copiam et varietatem suam nullo modo possunt.* Im Uebrigen nehme ich meinen Widerspruch gegen ihn, Jahns Jahrb. a. a. O. S. 138. zurück.

695) Vgl. **Zeller** a. a. O. II. S. 194 f. Anm. 4.

diese beiden Gegensatzpaare sich zu einander verhalten, nämlich so, dass, wenn man die Vielheit nur im Sinne der bestimmten fasst, das erste Paar in seiner gegenseitigen Durchdringung die Ideenwelt bildet und, da dieser das ἄπειρον entgegengesetzt ist, mit dem πέρας des zweiten Paares zusammenfällt[696]). Sollte nun bloss eine Gliederung der Erkenntniss und der Lust in ihre Arten vorgenommen werden ohne Rücksicht darauf, wie sich beide zu den beiden entgegengesetzten Principien alles Daseins verhalten, so genügte diese logische Betrachtungsweise, — denn dass auch die Lust wirklich verschiedene Arten unter sich haben muss, sie müsste denn selbst eine von den niedrigsten Arten sein, ist nunmehr vollkommen bewiesen — allein da diese selber eben so gut, wie die ethische Grundfrage des ganzen Dialogs auf die Ideenlehre als Basis im Obigen zurückgeführt ist, so musste die förmliche metaphysische Scheidung der Principien jener Eintheilung der Lust und der Erkenntniss voraufgehen. So wachsen der vierte und fünfte Abschnitt — und zwar nothwendig in dieser Reihenfolge — aus dem ersten und zweiten hervor, und eben so ergiebt sich hieraus, dass auch im vierten Abschnitte das πέρας nichts Anderes, als die Ideenwelt, das ἄπειρον nur die Materie und die Mischung aus beiden nur die Erscheinungsdinge bedeuten kann[697]); und Alles, was noch in Frage kommt, ist nur, warum sich dieser Abschnitt nicht unmittelbar an den vorliegenden anschliesst.

Bevor wir jedoch zur Beantwortung dieser Frage übergehen, ist noch hervorzuheben, dass wir dieselben Beispiele der Buchstaben und der Tonkunst zur Verdeutlichung der inneren Gliederung unter den Ideen, wie im Theät. p. 202. E. ff. Soph. p. 253. A. ff. Staatsm. p. 277. E. ff. auch hier wiederfinden, und dass die Erwähnung des ägyptischen Theuth, welcher — als Erfinder der Buchstaben Phädr. p. 274. D. — dieselben zu-

---

696) Darnach ist Zeller a. a. O. II. S. 239 f. zu berichtigen.

697) Brandis a. a. O. IIa. S. 332. Anm. u. Steinhart a. a. O. IV. S. 638—641. (s. jedoch Jahns Jahrb. a. a. O. S. 134.), wogegen es schwer zu begreifen ist, dass ein so hervorragender Denker, wie Zeller, seine in d. plat. Stud. S. 248 ff. ausgesprochene Ansicht, dass das πέρας dort die Weltseele bezeichne, Phil. d. Gr. II. S. 198. 221. 248. trotz Brandis Einspruch wiederholen konnte.

gleich[698]) in Vocale, Halbvocale und mutae getheilt habe, p. 18. B.—D., dem Zwecke zu dienen scheint, die Leser an den Phädros und folglich auch die dort gegebne Schilderung des dialektischen Verfahrens zu erinnern, um ihn so zu einer Vergleichung derselben mit der hiesigen zu veranlassen und ihm so das von uns dargelegte Verhältniss zwischen beiden zum Bewusstsein zu bringen. Damit verbindet sich indessen zugleich die Absicht, selbst die Anwendung der Eintheilung auf das empirische Gebiet, wie hier auf die Buchstaben eben so sehr, wie vorher p. 16. C. die reine Methode der Eintheilung an sich als göttliche Schenkung darzustellen. Die Bedeutung solcher ‚göttlichen Schenkung' ist uns schon aus dem Menon und Kratylos (s. Thl. I. S. 71 f. 156.) zur Genüge bekannt; es steht das Geschenkte hier eben nur im Gegensatze zum Selbsterworbenen, es ist vielmehr die eingeborne, unveräusserliche Idealität der Seele, in welcher ihre Erhabenheit über alles Körperliche begründet liegt (Phäd. p. 72. E. ff. s. Thl. I. S. 429 ff.), Erkenntnissfähigkeit, Wahrheitskeime und vor Allem der sie in Bewegung setzende Trieb, kraft deren der Mensch Vieles bereits praktisch und von blosser richtiger Vorstellung geleitet, ausübt, bevor er sich ein streng wissenschaftliches Bewusstsein darüber erworben. Platon musste aber dies hier hervorheben, um dem scheinbaren Widerspruche, dass seine Methode, die doch er erst gefunden, trotzdem allem menschlichen Denken nothwendig zu Grunde gelegt werden müsse (s. S. 10.) und folglich doch auch von je her zu Grunde liegen musste, zu entgehen. Dazu kommt seine Ansicht von den grossen Weltperioden, welche er mit den meisten Philosophen des Alterthums theilt und kraft welcher der Welt nur eine bestimmt abgegrenzte Reihe auch geistiger Entwicklungen zukommt, mit deren Ablauf die eine Periode geschlossen ist und in der neuen dieselbe Reihe von vorne an wieder beginnt. Wir haben ferner gesehen, dass er die eigentliche Präexistenz im Gegensatz gegen die blossen Zwischenzustände — wenigstens für die mythische Darstellung — mit dem Beginn einer solchen neuen Weltperiode in Eins setzt (s. Thl. I. S. 234. 242. 243. 460 f.). Um so mehr darf er den Vorfahren, den Menschen der mythischen Zeit, einen grössern

698) Denn dies Letztere schliesst ja das Erstere gar nicht aus, wie H. Müller a. a. O. IV. S. 763. Anm. 11. zu glauben scheint.

Schatz von jener unmittelbaren Weisheit zuschreiben und eben damit im Sophisten die eleatische Lehre für älter, als Xenophanes (p. 242. D.) und eben so hier seine eigne Dialektik und weiter unten p. 28. D. ff. auch den νοῦς des Anaxagoras für eine bereits aus der Urzeit überlieferte Sage erklären[699]), ohne übrigens damit behaupten zu wollen, dass die Menschen jener Zeit auch wirklich mit diesem Pfunde besonders gewuchert und es zu einer wirklich selbstbewussten Erkenntniss gesteigert hätten, was vielmehr allerdings der folgenden Entwicklung vorbehalten blieb, nur dass auch diese keine geradlinige ist, sondern Fortschritt und Rückschritt periodisch mit einander wechseln, wie dies Alles in dem Mythos des Politikos veranschaulicht wurde. Aus ihm allein erklärt sich denn auch die Bezeichnung der Vorfahren als ‚den Göttern näher wohnend' (ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες), sofern die Götter dort in der fortschreitenden Periode als unmittelbar die Welt und die Menschen regierend und somit gleichsam als ihre Könige in ihrer Mitte wohnend mythisch dargestellt werden[700]).

699) Ganz ähnlich ist es aufzufassen, wenn *Men.* p. 91. E. f. die Sophistik für älter erklärt wird, als ihr Urheber Protagoras, denn obwohl in diesem Dialog jene eigenthümlich platonischen Voraussetzungen dieser Betrachtungsweise noch nicht zur Reife gekommen sind, so sieht doch auch hier Platon bereits in den frühern Entwicklungen die Keime der nachfolgenden und hält es keineswegs für ganz unrichtig, wenn Protagoras selbst im Dialog seines Namens die Dichter für seine Vorgänger erklärt. S. Thl. I. S. 43. vgl. m. 52. Letztere waren vor den Sophisten die Bildner der Nation und liessen sich gleich ihnen bereits ihre Geisteserzeugnisse bezahlen, wobei namentlich an die, wie es heisst, sehr geldgierige Muse des Simonides erinnert werden mag, welcher im Protag. p. 340. E. f. namentlich scherzhafterweise als Vorläufer des Prodikos bezeichnet wird.

700) Die Erklärungen von Baumgarten-Crusius und Huschke (bei Stallbaum z. d. St.): *qui utebantur diis familiariter* und andererseits von Stallbaum: *qui diis erant ortu suo propiores* verfehlen daher beide gleich sehr wenigstens den ursprünglichen Sinn, der offenbar ein räumlicher ist. Ganz verunglückt dagegen ist es, wenn H. Müller a. a. O. IV. S. 763. Anm. 10. zwar diesen letztern Gesichtspunkt festhält, dabei aber vielmehr die Bewohner der Hocherde im Phädon versteht, da doch diese nach der mythischen Fiction daselbst gar nicht im Zustande menschlicher Körperlichkeit, sondern vielmehr der annähernden Körperlosigkeit eines Zwischendaseins nach dem Tode sich befinden (s. Thl. I. S. 460 f.),

Alle solche unmittelbare göttliche Eingebung steht nun aber als blosse Dichter- und Seherweisheit beim Platon immer der streng dialektischen Untersuchung gegenüber, und er will uns daher hiedurch zugleich drittens belehren, dass wir alles Voraufgehende, für sich genommen, nicht als eine solche zu betrachten haben, sondern eben nur als eine Entlehnung aus seinen frühern wirklich dialektischen Erörterungen, als einen zusammenfassenden kurzen Rückblick auf sie. Derselbe Gesichtspunkt waltet auch noch im:

IV. dritten Abschnitt p. 20. B.—22. E.,

indem hier sogar Sokrates unmittelbar selber den Inhalt desselben als göttliche Eingebung empfangen hat, p. 20. B. C., und wiederholt sich auch noch im Folgenden p. 23. C. 25. B. Nachdem nämlich die Vorfrage, ob es überhaupt Arten der Einsicht und der Lust gebe, nunmehr entschieden ist, musste der wirklichen Aufsuchung dieser Arten zum Zwecke des Nachweises, ob sie alle oder welche von ihnen gut seien, nunmehr zunächst die Beantwortung der Hauptfrage vorangehen, ob überhaupt eine Verbindung beider Hauptgattungen zur Bildung des höchsten Gutes nothwendig sei oder schon eine von ihnen allein hiezu genüge. Diese Entscheidung wird nun aber sehr einfach dahin gefällt, dass nach göttlicher Eingebung das Gute das Vollendete und sich selbst Genügende, die Lust aber weder ohne Einsicht sich selber genügend ist, da mit ihr immer wenigstens schon das Bewusstsein ihrer selbst gegeben sein muss und sie gar keine Lust ist, wenn sie nicht auch als solche zum Bewusstsein kommt, noch auch die Erkenntniss ohne Lust, weil sonst die erstere den Menschen gleichgültig lassen und kein Interesse — zu ihrem Erwerbe — für sich erwecken würde. Allein jene Selbstgenüge gilt offenbar ja auch nur von der Idee des Guten, und auch die Vereinigung von Einsicht und Lust würde ihr nur dann völlig entsprechen, wenn in derselben diese Idee selber bestände, sonst aber wird auch sie nur eine höhere Annäherung an dies Ideal hervorbringen, als Einsicht oder Lust allein. Diese ganze Entscheidung ist also nur eine vorläufige, aber es ist klar, dass

---

während hier nur von den wirklichen, früher lebenden Menschen und zwar Griechen die Rede ist.

auch sie erst gefällt werden konnte, nachdem die ethische Grundfrage in den beiden voraufgehenden Abschnitten auf die Dialektik und Ideenlehre zurückgeführt war, und da dies eben in der Form einer Anlehnung an frühere Beweisführungen geschah, welche als göttliche Eingebung bezeichnet wurde, so musste auch diese vorläufige Entscheidung noch eben so bezeichnet werden[701]. Bloss vorläufig ist aber diese Entscheidung eben desshalb auch noch in einer anderen Hinsicht, weil nämlich noch nicht gesagt ist, ob das höchste Gut überhaupt mit dem höchsten Guten oder der Idee des Guten schlechthin einerlei oder nur eine der obersten Erscheinungsformen desselben ist. Ausdrücklich fügt daher Sokrates hinzu, dass die obige Betrachtungsweise nicht von der vollkommenen, göttlichen Erkenntniss (*νοῦς*), sondern nur von seinem eigenen *νοῦς*, d. h. von der unvollendeten und bloss werdenden menschlichen Erkenntniss überhaupt gelte, welche allerdings eines solchen äusseren Spornes bedarf, wie es die mit ihrem Erringen verbundene Freude ist. Der göttliche *νοῦς* dagegen sei sich selbst genügend, d. h. also unmittelbar Eins mit der Idee des Guten[702]). Damit ist von den obigen beiden Möglichkeiten bereits die erstere ausgeschlossen; jede genauere Bestimmung über die Art der Verbindung von Einsicht und Lust aber muss nunmehr gleichfalls aus der Ideenlehre getroffen werden, d. h. es fragt sich zunächst, ob die Idee der erstern selbst oder die der letztern die höhere ist, womit kraft der Inhärenz der Dinge in den Ideen und wiederum der niedern Ideen in den höheren zugleich schon derjenigen von beiden, deren Idee die niedere ist, auch ein stärkeres Versenktsein in die Materie zuzuschreiben ist. Dass dies die Lust sein werde, liegt bereits im Obigen angedeutet, muss aber nunmehr auch bewiesen werden.

V. Der vierte Abschnitt p. 23. B.—31. B.

Bei dem streng systematischen Gange der ganzen Darstellung lässt sich nicht daran zweifeln, dass, wenn nunmehr zu den schon im zweiten Abschnitte enthaltenen drei Momenten alles

701) Schief ist daher Stallbaums (a. a. O. S. 33. u. z. d. St.) Auffassung, durch die göttliche Eingebung solle bezeichnet werden, dass die Bestimmung des Guten als des Sichselbstgenügenden ein keines weitern Beweises bedürftiges Axiom sei.

702) Zeller Phil. d. Gr. II. S. 311.

Daseins noch ein viertes als *αἰτία* hinzutritt, doch auch dieses kein absolut neues, sondern in dem bisherigen Zusammenhange bereits mitgesetztes sein wird. Und da die *αἰτία* als solche gerade das oberste aller dieser Momente sein muss, folglich doch vor allen anderen sich selber genügend, worin könnten wir es da anders zu suchen haben, als eben in der Idee des Guten[703])! Damit fällt denn auch die letzte Berechtigung derjenigen Anschauung, welche unter der *αἰτία* als wirkender Ursache den persönlichen Gott Platons im Unterschiede von jener Idee versteht und der letzteren nur die Bedeutung der Zweckursache übrig lässt[704]). Hätte Platon dies gewollt, so hätte er nicht eine, sondern zwei *αἰτίαι* auftreten lassen müssen, da es ihm doch zu der Bestimmung des höchsten Gutes mindestens eben so sehr auf die letztere ankommen musste. Vielmehr erscheint so die Einssetzung des absoluten Guten mit dem göttlichen *νοῦς* am Ende des vorigen Abschnitts ausgesprochenermassen (s. p. 22. C.—E.) als die unmittelbarste Ueberleitung zum ausdrücklichen Hervortreten der *αἰτία* als eines besonderen vierten Moments in dem vorliegenden, wenn auch Platon die Einschiebung eines kurzen Zwischengliedes p. 22. E.—23. B. für nöthig hielt, um das unnmehrige Eintreten einer ganz neuen, principielleren und erst eigentlich entscheidenden Phase der Untersuchung noch besonders hervorzuheben. Demzufolge stellt sich der vorliegende Abschnitt aber auch zugleich als eine unmittelbare Fortsetzung der Erörterungen im Phädon über das Verhältniss des anaxagoreischen *νοῦς* zum Begriffe des Guten (s. Thl. I. S. 444 ff.) dar und ist daher auch nach Massgabe derselben aufzufassen.

Sollte nun aber diese Deutung dem zu widersprechen scheinen, dass ja schon in dem *πέρας* die gesammte Ideenwelt und folglich auch die Idee des Guten enthalten ist, so findet dies doch seine Parallele darin, wenn dem *πέρας* und dem *ἄπειρον* das aus beiden Gemischte als eine neue, dritte Gattung selbständig an

703) Eben so urtheilen Brandis und Steinhart in den Anm. 697. angef. St. St., wogegen Zeller seiner gleichfalls dort angef. Auffassung des *πέρας* gemäss vielmehr die ganze Ideenwelt versteht. S. jedoch Anm. 707.

704) Wie Trendelenburg *De Platonis Philebi consilio*, Berlin 1837. 8. bes. Anm. 42. thut.

die Seite gesetzt wird. Ja, obgleich dies Letztere nichts Anderes ist, als die ganze Menge der Einzeldinge, des werdenden Daseins, oder die Erscheinungswelt (τὰ γιγνόμενα p. 27. A., γεγενημένη οὐσία p. 27. B., γένεσις εἰς οὐσίαν p. 26. D.), so wird nichts desto weniger das ‚Gemischte' p. 30. C. als blosser Bestandtheil des Universums bezeichnet. Rein methaphysisch ist also die Betrachtungsweise auch hier nicht und kann es auch nicht sein, denn die rein metaphysische Sonderung hätte nur den Gegensatz des πέρας und des ἄπειρον gegeben und, statt eine selbständige Betrachtung des Gemischten als solchen, auf welche es hier gerade vorzugsweise ankam, zu ermöglichen, vielmehr zu einer Zersetzung desselben in jene beiden Elemente gezwungen. Man s. namentlich p. 25. D. und dazu Badham. Dazu kommt aber, dass das durch die demzufolge gewählte, abstract logisch aus einander haltende Weise allein ermöglichte gesonderte Auftreten des ‚Gemischten' eine wissenschaftliche Auffassung des ἄπειρον überhaupt erst ins Werk setzen kann, weil dieses als das an sich Begrifflose umgekehrt, erst in Beziehung auf die Idee gebracht, also erst innerhalb des Gemisches, wie sich dies schon aus der vierten Thesis des Parmenides ergab (Thl. I. S. 342), sich in Begriff und Worte fassen lässt. Nur so erklärt es sich, dass von dem ἄπειρον, welches doch das absolut Bestimmungslose ist, gesagt werden kann, dass es ‚gewissermassen' Vieles sei (p. 24. A), dass es viele Arten darbiete und nur, unter den Begriff des Mehr und Minder eingezeichnet, als Eins erscheine (p. 26. C.), indem es eben nicht in seiner Reinheit gehalten, vielmehr in den besonderen Gattungen betrachtet wird, die es durch die Verbindung mit dem πέρας annimmt [705]). Nur so kann die Lust zu dem ἄπειρον gerechnet werden, weil sie immer noch ein Mehr oder Minder zulässt, d. h. weil es keine absolut grösste und kleinste Lust giebt [706]), obwohl sie doch of-

705) Wehrmann *Platonis de summo bono doctrina*, Berlin 1843. 8. S. 46 f.

706) Wehrmann a. a. O. S. 50—53. wendet dagegen ein, dass die reine Lust auch die absolut höchste sei, was nur wahr ist, wenn man den moralischen Rang ins Auge fasst (s. u.), um den es sich hier noch gar nicht handelt, und nicht die Heftigkeit der Lustempfindung als solcher. Der Grund dagegen, welchen er selber für die Zurechnung der Lust zum ἄπειρον S. 89. Anm. 87 findet, dass nämlich die Lust nur

fenbar dem Kreise der Erscheinungswelt angehört und daher auch nicht bloss p. 31. B. von ihr gesagt wird, dass sie in der gemischten Gattung entstehe, sondern sie auch später selbst, so gut wie diese, eine γένεσις genannt wird, p. 53. C. ff., so wie denn auch nur so die gleichfalls spätere Unterscheidung zwischen angemessener und ungemessener Lust (s. n.) denkbar ist.

Ausdrücklich erscheint nun die αἰτία zunächst als die wirkende Ursache (τὸ ποιοῦν p. 26. C., τὸ δημιουργοῦν p. 27. B.), denn sie ist es, welche das πέρας und mit ihm Form, d. i. Mass (p. 26. D.) und Zahl (p. 25 E.) in das ἄπειρον hineinbringt. Das Mass ist aber als solches auch schon das gute, rechte (ὀρθή), schöne (ὅσα καλὰ πάντα κ. τ. λ.), dem Zweck entsprechende Mass, p. 25. E. f., und so ist denn offenbar die wirkende und die finale Ursache unmittelbar dieselbe, ist Selbstzweck ihrer eigenen Wirksamkeit. Wurde also die Idee des Guten einerseits der Ideenwelt als bewegende Kraft selbständig gegenübergestellt, so sind doch andererseits beide in einander enthalten, und sie bildet folglich mit dem πέρας auch sich selber unmittelbar in die Erscheinungswelt ein [707]). Sie verhält sich den übrigen Ideen gegenüber allerdings wie das ἓν zu den πολλά — und wir finden es eben damit hier zuerst ausdrücklich, wenn auch noch nicht ausgesprochen, so doch angedeutet, was wir bisher nur erst vermuthen durften (Thl. I. S. 349. 360 ff.), dass die Idee des Guten und nicht die des Seins die höchste ist — aber ἓν und πολλά vereinigten sich uns bereits im zweiten Abschnitte selber im πέρας, welches damit, wie eben bemerkt, von Neuem als das ἓν dem ἄπειρον gegenübertritt.

Aber wie sollen wir es uns denken, wenn Platon in jenem Abschnitte des Phädon nur eine wirkende Ursache des Seins, nicht aber des Werdens gelten liess, hier dagegen offensichtlich von der letzteren spricht und die erstere auf sich beruhen lässt?

---

mit dem Mehr und Minder von der allmäligen Befriedigung der Begierde entstehe, konnte unmöglich schon hier ohne Weiteres vorausgesetzt werden, da dies eben erst im folgenden Abschnitte sich ergiebt. — In p. 26. D. καὶ μὴν τό γε πέρας κ. τ. λ. steckt übrigens ein Widerspruch gegen p. 25. A. B., wie Badham richtig erkannt hat, und folglich eine freilich schwer zu bessernde Textesverderbniss.

707) Diesen Punkt haben Brandis und Steinhart (vgl. Anm. 703) allerdings noch übersehen.

Nun, dieser letztere Umstand lehrt wohl solber schon hinlänglich, dass auch hier unter der letzteren nur die erstere gemeint sein kann, so dass also, wenn die übrigen Ideen ihr Bestehen nur in ihrer Inhärenz in der höchsten Idee, die ihnen gleichnamigen Dinge aber wiederum nur in der Inhärenz in ihnen haben, eben damit in letzter Beziehung alles Dasein in jener obersten Idee inhärirt und eben in dieser Inhärenz seinen Grund hat, so dass auf sie auch Alles, was am Werden wirklich seiend und real ist, zurückgeht. Gott ist also nicht die transscendente, sondern lediglich die immanente Ursache der Dinge, darin stimmt Platon auf dem gleichen Boden der ontischen Weltanschauung mit dem spätern Spinoza zusammen, Gott ist auch für ihn die *causa sui.* Aber Spinoza fasst das Sein indifferent und monistisch als Ausdehnung und als Denken, Platon dagegen hat zuvor alle räumliche Ausdehnung aus dem Begriffe des Seins entfernt und demselben vielmehr dualistisch gegenübergestellt, für ihn bleibt daher nur noch die Bedeutung des gedachten, idealen Seins, bei ihm ist das wahre Sein auch das vollkommene (παντελῶς ὄν, Soph. p. 248. E.) und nur dieses. Während daher Spinozas *causa immanens* allen Zweck überflüssig macht, so kann dagegen auf platonischem Standpunkt die unmittelbare Identität der bewegenden Kraft und des Zweckes nur so verstanden werden, dass kraft derselben alle Wirkung bereits unmittelbar im Zwecke enthalten ist.

Dass er so die Sache aufgefasst wissen will, hat aber Platon auch nicht anzudeuten unterlassen, indem er durch den Mund des Protarchos die Frage aufwirft, ob nicht als fünftes Moment noch eine besondere Ursache der Trennung anzunehmen sei, p. 23. D. Da nämlich Sokrates diese Frage weder entschieden bejaht, noch verneint, sondern auf eine spätere Entscheidung verweist, die sich doch im Dialoge nirgends findet, so kann man hierin nur die Andeutung suchen, dass diese Entscheidung bereits in dem Gesagten einschliesslich mit enthalten ist. Und in der That, da die ‚Mischung' das Entstehen, das Eintreten ins Sein (γένεσις εἰς οὐσίαν) bezeichnet, so kann die ‚Trennung' nur das Vergehen oder das Heraustreten aus dem Sein bezeichnen, und sollte daher der Grund des ersteren als solchen in der αἰτία gesucht werden, so könnte der des Gegentheils auch nur in ihrem Gegentheile oder dem ἄπειρον liegen.

Damit würde aber das letztere aus der Stellung eines blossen συναίτιον zu der einer zweiten αἰτία heraustreten, mithin die αἰτία nicht mehr ausschliesslich αἰτία sein. Folglich bleibt nur noch übrig, dass sie weder Ursache des Entstehens noch des Vergehens — oder doch Beides nur in der Verbindung des συναίτιον oder ἄπειρον mit ihr — ist, sondern nur des Seins im Werden, auf welches das Werden gerade durch den Kreislauf des Entstehens und Vergehens in ihm zurückführt [708]). Ausdrücklich wird aber auch überdies in den oben bereits angemerkten Ausdrücken die Ursache der Mischung hernach genauer als die des Masses und der Begrenzung innerhalb der Mischung bezeichnet.

Der Fortschritt gegen die Darstellung im Phädon beruht nun darauf, dass hier die untrennbare Einheit des νοῦς mit der αἰτία in ihrem ganzen Umfange denn auch ausdrücklich ausgesprochen wird, p. 28. C. — 29. A., während dort noch allenfalls das Missverständniss möglich war, als ob der νοῦς als wirkende Ursache von der Idee des Guten als dem ihm vorschwebenden Zwecke noch getrennt werden sollte. Ob aber freilich andererseits die Identität des νοῦς und der αἰτία so unmittelbar zu fassen ist, wie man wohl nach dem nächsten Wortsinn dieser Stelle, wenn man sie ganz vereinzelt betrachtete, glauben könnte, dass Beides gleichsam nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache wären, oder ob nicht, wie es die Folgerichtigkeit verlangt, die Idee des Guten vielmehr die höhere Identität des Denkens und des Gedachten, des νοῦς und der οὐσία, d. h. Subject — Object ist, so dass der νοῦς nur als die höchste der ihr zunächst eingeordneten Ideen oder vielmehr nur als die eine dieser höchsten mit ihr untrennbar vereint ist, darüber braucht sich Platon für seine vorliegenden Zwecke noch nicht genauer zu erklären. Man hat aber desswegen eben so wenig ein Recht, an dem unmittelbaren Wortsinne zu hängen, als im Sophisten p. 248. E. f. aus der gerade so unbestimmten Aeusserung, dass die οὐσία nicht ohne Erkenntniss, Bewegung, Leben und Seele sein könne, den Schluss zu ziehen, dass dort noch die Erkenntniss im Sein inhärire — während hier nach dem buch-

708) Dadurch erhält meine Bemerkung Jahns Jahrb. LXX S. 138. die erforderliche nähere Bestimmung.

stäblichen Wortsinne das gerado Gegentheil Statt finden würde — und folglich dort noch die Ideo des Seins und noch nicht die des Guten die höchste sei (s. Thl. I. S. 300), um so mehr, da schon der folgende Dialog, der Staatsmann, gleichsam wie ein erläuternder Commentar, das Letztere ausser Frage stellt (s. Thl. I. S. 324), so dass höchstens anzunehmen steht, Platon habe im Sophisten sich selber die näheren Mittelglieder dieses Verhältnisses vielleicht noch nicht zu vollständiger Klarheit gebracht.

Der bloss vorläufige Charakter der über die Einheit des göttlichen *νοῦς* mit der *αἰτία* gegebenen Bestimmung erhellt schon darans, dass sie sich nicht mehr in der ersten Unterabtheilnng des vorliegenden Abschnittes, welche die vier ontologischen Factoren für sich (p. 23. B. — 27. C.), sondern in der zweiten befindet, welcho das Verhältniss der drei psychologischen zu ihnen behandelt. Jene Bestimmung kommt daher überhaupt nur in so weit in Betracht, als sich aus ihr die annähernde Zugehörigkeit auch der menschlichen Erkenntniss zu der ursachlichen Gattung oder wenigstens ihre Verwandtschaft mit derselben (*αἰτίας ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους* p. 31. A.) ergiebt, gleich wie zuvor die aus Einsicht und Lust gemischte Lebensweise der Classe des Gemischten überhaupt und die Lust dem *ἄπειρον* zugewiesen ward. Schon hieraus aber darf man schliessen, dass auch die hierin gegebene Stellung der Lust nur eine annähernde ist und metaphysisch nur besagt, dass ihre Idee eine weit niedrigere und sie selbst daher der Materie weit näher verwandt und weit tiefer in sie versenkt ist, in psychologisch-ethischer Anwendung aber, dass innerhalb der aus Einsicht und Lust gemischten Lebensweise die letztere in der That die Rolle des Unbegrenzten spielt, welcher erst durch die erstere die erforderliche Begrenzung zugeführt wird [709]).

Dio nähere Begründung des verwandtschaftlichen Verhältnisses der menschlichen Erkenntniss zu der ursachlichen, göttlichen p. 29. A. — 30. D. gewährt nun aber auch einen Einblick in das Wie desselben. Dass es kein anderes sein kann, als das des Abbilds zum Urbild, der Erscheinung zur Idee, versteht

709) Wie auch dies bereits Wehrmann a. a. O. S. 46 ff. richtig erkannt hat. Hiernach ist Zeller a. a. O. II. S. 280 f. zu berichtigen. Richtiger drückt er sich II. S. 162 f. aus.

sich von selber, aber es giebt innerhalb der Erscheinung selbst noch eine höhere Intelligenz, als die des Menschen, nämlich die der Weltseele, zu welcher sich die menschliche erst selbst wieder analog, wie die Erscheinung zur Idee verhält. Wie unser Körper nur ein geringfügiger Theil ist von dem Körper der ganzen Welt, so muss ein gleiches Verhältniss auch bei unserer Seele obwalten, d. h. die Welt muss auch als Ganzes beseelt sein. Oder wäre es denkbar, dass alle jene andern drei Potenzen des Daseins innerhalb ihrer zu finden sein und allein das Abbild der *αἰτία* in ihr fehlen, dass die *αἰτία* oder der göttliche *νοῦς* ihr alles andere Gute gegeben und, das Beste ihr vorenthaltend, die Vernunft (*νοῦς*) versagt haben sollte? Vernunft aber giebt es nicht ohne Seele, d. h., da die beiden Factoren alles Seelenlebens nach dem Phädros und Phädon, Erkenntniss und Selbstbewegung, zwar wohl in der Erscheinung aus einander fallen, dagegen die Idee der Bewegung nur die in der Idee der Erkenntniss mitgesetzte Denkthätigkeit ist, s. Thl. I. S. 456.[710]) — nicht ohne Selbstbewustsein, denn Gedanken giebt es ja nach dem Parmen. p. 132 B. C., nur in einem denkenden Subject. Folglich muss in der Natur des Zeus, d. i. im Weltall, welches eben damit zum höchsten der gewordenen Götter erhoben wird — wobei ‚Natur des Zeus' eben wieder nur eine Umschreibung für Zeus selber ist — eine ‚königliche', d. i. den ganzen Körper der Welt beherrschende Seele wohnen durch die Kraftthätigkeit der Ursache, welche ihm dieselbe eingeprägt hat[711]). Dass nun dieser ganze Schluss, als auf blosser Analogie beruhend, keine zwingende Gültigkeit hat, verhehlt Platon sich nicht; gehört doch die Weltseele selbst schon dem Kreise des gewordenen Daseins an, innerhalb dessen es keine strenge Wissenschaft mehr giebt, wesshalb denn auch vielmehr die Ausdrücke selber, wie in der Bezeichnung des Weltalls als Zeus, zuletzt bereits eine mythische Färbung anzunehmen beginnen. Beachtet man dies, so wird man auch dem weiteren Zusatz, dass in der Natur der andern Götter anderes Schöne wohne, so viel sich beilegen zu lassen ihnen genehm ist, keineswegs müssig, son-

710) Vgl. auch Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 176. ff. bes. 181.

711) Zeller a. a. O. II. S. 310. u. bes. 314. Vgl. was ich gegen Steinhart bemerkt habe, Jahns Jahrb. LXX. S. 135.

dern vielmehr den Sinn in ihm finden, dass auch die einzelnen Weltkörper oder Gestirne eine vernünftige Seele haben, die sich zwar zur Weltseele wieder nur wie das Abgeleitete zum Ursprünglicheren verhält, sich aber doch zwischen sie und die Menschenseelen in einer ähnlichen Stellung einschiebt, wie sie die Weltseele zu ihnen hat, so dass die menschliche Erkenntniss von der Idee der Erkenntniss aus nur erst die vierte Stelle einnimmt.

Dass die Erkenntniss nicht sein könne ohne ein erkennendes Subject, dies dürfen wir uns auch für die Verhältnisse unter den Ideen selber gesagt sein lassen. Zwar steht die Idee der Seele ohne Zweifel niedriger, als die der Erkenntniss, aber gewiss muss es doch auch hiernach schon eine höhere Idee geben, welche als Subject sie beide in sich trägt, so dass auch schon hiermit dem obigen Missverstande gewehrt ist, die Idee des Guten der des νοῦς gleich anstatt über sie zu stellen. Eben so aber liegt in dieser ganzen Erörterung auch die Bestätigung dafür, dass sie mit den übrigen Ideen auch sich selber in die Erscheinung einprägt, ja, es beruht das Zerfallen der Welt in eine physische und eine psychische Seite offenbar auf dem Unterschiede der niedern Ideen von den höheren bis zu der der Seele und Bewegung hinab, und so finden wir denn endlich auch vermöge der Inhärenz von jenen in diesen unsere zum Phädon (Thl. I. S. 439) gemachte Behauptung bestätigt, dass der Körper nur die niedrigste Potenz im Leben der Seele selber ist, was wir jetzt wissenschaftlicher als die Inhärenz der Idee des Körpers in der der Seele auszudrücken haben.

Für den Zusammenhang des Dialogs aber hat diese kurze Erörterung die tief eingreifende Bedeutung, dass erst durch sie der theoretische Hintergrund der praktischen Frage, welche den eigentlichen Gegenstand desselben bildet, in seiner ununterbrochenen Abfolge gewonnen ist. Einsicht, Lust und die Vereinigung beider sind Zustände der Seele, was schon die Einleitung neben allen andern Momenten der nachfolgenden Untersuchung herauszuheben nicht unterliess. Alle ethischen Fragen überhaupt sind Theile der Psychologie, denn die Menschenseele ist überhaupt die Trägerin alles specifisch-ethischen Lebens. Die Psychologie selbst aber führt wieder nicht unmittelbar auf die Dialektik zurück, sondern ist wieder nur ein Theil der Physik,

und zwar weil die Menschenseele nur ein Theil der Weltseele ist. Daher durfte die letztere hier nicht fehlen, so wenig der Dialog unmittelbaren Nutzen von ihr zu ziehen scheint; dies wesentliche Mittelglied zwischen Dialektik und Ethik genügte aber auch für den vorliegenden Zweck, daher wird das tiefer hinabliegende der Gestirnseelen auch nur in eine flüchtige, nur für den vertrauten Kenner platonischer Darstellungsweise verständliche Andeutung versteckt. Die Ethik ist schon hiernach dem Platon zunächst nur ein Theil der Physik, daher sie denn auch in der Gliederung der Wissenschaften im folgenden Abschnitte nicht besonders aufgeführt wird. Das Genauere hierüber aber wird sich uns aus der Republik und dem Timäos ergeben. Jedenfalls haben beide Disciplinen in der Psychologie ihren Knotenpunkt. Als solcher erwies sich dieselbe nun aber auch schon im Phäden, und so war denn die in Rede stehende Erörterung mit anderen Worten sowohl dazu vonnöthen, um den Philebos zu einer wirklich principiellen Fortführung des dort angesponnenen Fadens, als auch um ihn trotz seines ethischen Inhalts doch nicht bloss zur Grundlage für den Staat, sondern auch für den Timäos zu machen. Etwas Aehnliches gilt ja auch schon, nur in umgekehrter Reihe, d. h. von der Ethik mit Hülfe der Physik zur Dialektik hinaufführend, vom Staatsmann, in welchem denn auch zuerst und bisher allein die sämmtlichen dialektischen, physischen und psychologischen Momente sich finden, deren Bedeutung erst hier in ein klareres Licht tritt. Endlich bildet diese Erörterung aber auch den unmittelbaren Uebergang zu den nun folgenden Untersuchungen über die Lust, die, ohne das Verhältniss der Seele zum Körper in Betracht zu ziehen, nicht geführt werden konnten und auf einem festen Princip nur ruhten, wenn zuvor alles früher bereits Erhärtete über die Natur dieses Verhältnisses und seiner Factoren wenigstens andeutend unter einen Brennpunkt gesammelt war.

Die nunmehr im:

VI. ersten Theile des fünften Abschnitts, p. 31. B. — 55. A.,

erfolgende Erörterung über die Lust und ihre Arten trägt von allen platonischen Auseinandersetzungen noch am Meisten den Stempel einer eigentlichen genetisch-aufsteigenden Entwicklung

an sich, weil es sich hier weder um eine streng begriffliche Eintheilnng der Lust, sondern nur um die Herausgestaltung ihrer Arten aus dem empirisch-menschlichen Seelenleben handeln kann, die zwar im Obigen auf den Grund der erstern zurückgeführt ist, eben desshalb aber dieselbe nur in modificirter Gestalt wiedergiebt, noch auch der Boden des irdisch-menschlichen Einzeldaseins dabei irgendwie überschritten wird, so dass auch der ausgebildete Mythos hier nicht am Orte ist (vgl. Thl. I. S. 284). So wird denn die hier nothwendige Behandlungsweise schon durch die obige Zurückführung der Lust auf das ἄπειρον, also gerade das an sich Begrifflose, eingeleitet. Streng genetisch ist indessen darum auch sie noch nicht, denn die niederen Geistesstufen werden weder empiristisch als Ursache, noch auch genetisch-idealistisch als Keim, sondern lediglich als negative Bedingung der höheren betrachtet, welche von diesen letzteren nicht in verklärter Gestalt als Moment ihrer eigenen Totalität festzuhalten, sondern nach Möglichkeit abzustreifen ist; die letzteren werden daher den ersteren nicht bloss bereits vorausgesetzt, was auch bei der genetisch-idealistischen Weltanschauung der Fall ist, sondern, so weit es nur ihre eigene Natur zulässt, auch bereits als seiend und nicht bloss werdend vorausgesetzt. Wie weit dies aber ihre eigene Natur zulässt, war, so weit es nöthig, schon im Theätetos indirect bewiesen worden, diese indirecte Beweisführung fällt daher hier weg, und so tritt der Schein einer rein directen Ableitung ein, welcher sich aber als blosser Schein dadurch kund giebt, dass diese sich eben ganz auf jene stützt, folglich nur eine weitere Fortführung von ihr ist. So weit aber die vorauszusetzenden Geistesfunctionen in ihr noch nicht erhärtet sind, versucht Platon nicht etwa sie nachträglich auf demselben Wege des indirecten Schlussverfahrens in eine dialektische Form hinüberzusetzen, sondern begnügt sich, sie in der Gestalt mythischer Apparate vorzuführen, so besonders der ‚Schreiber‘ und der ‚Maler‘ in der Seele p. 38. E. ff., so dass denn doch von dieser ganzen Entwicklung im Wesentlichen durchaus dasselbe gilt, wie von der im Theätetos (s. Thl. I. S. 484 f. vgl. 199 nnd 284). Endlich ist aber auch das ein wesentlich mythenartiger Zug derselben, dass innerhalb ihrer viele Bestimmungen vorläufig aufgenommen werden, die im Folgenden wesentliche Modificationen finden, ohne dass doch diese

dann irgendwie ausdrücklich als solche hervorgehoben würden; denn ähnlich geht es auch innerhalb des Mythos zu, wovon Thl. I. S. 245. 247. 251. 459 Beispiele geben. Ueberhaupt ist der Gang der Erörterung vielfach bloss andeutend, und nach verschiedenen Eintheilungsgründen werden nicht bloss nach einander, sondern vielfach in einander verschlungen die Gegensätze der Lust an dem augenblicklich gegenwärtigen und in der Erwartung zukünftigen Genusses, der Lust körperlicher und der geistiger Affectionen, der falschen und wahren, reinen und unreinen, sittlichen und unsittlichen, abgemessenen nnd ungemessenen Lust entwickelt.

Die Darstellung beginnt nun dem Obigen gemäss gleich damit, dass die Lust innerhalb der gemischten Gattung entstehe, welche bereits oben als eine harmonisch gemischte erschien, deren Harmonie aber der Identität dieser Gattung mit der Erscheinungswelt und der obigen flüchtigen Andeutung über das Verhältniss der Ursache der Sonderung zu der der Verbindung gemäss hier ohne Weiteres als eine nicht fertige und bleibende, sondern aus ihrer Auflösung sich immer wiederherstellende, mit andern Worten als die herakleitische Harmonie des Entstehens und Vergehens (s. p. 43. A.) vorausgesetzt wird. Dabei handelt es sich aber hier nur um einen Theil der Erscheinungswelt, nämlich um das menschliche Individuum und seine Affectionen, um den steten Gegenlauf von Absorption und Reproduction seines Organismus. Statt nun aber streng genetisch gleich zwischen Seele und Körper zu unterscheiden und zu fragen, ob nur der letztere oder aber und wie weit auch die erstere diesem Wechsel ausgesetzt sei, geht die Darstellung stillschweigend zunächst bloss von dem letzteren aus und behandelt die Sache zunächst so, als ob es gar keine andere, als die auf ihn bezügliche Lust gäbe, die demnach auch nur in dem Gegenlaufe seiner Affectionen und daher auch nur in Verbindung mit ihrem Gegentheile begriffen werden kann. Demgemäss wird eine doppelte Art von Lust und Unlust unterschieden, die jener Affectionen selbst und die ihrer Erwartung, d. h. die Hoffnung der Reproduction und die Furcht vor dem Ausbleiben derselben, (vgl. p. 36. A. B.), so wie vor der Absorption. Dabei schwankt der Ausdruck, so dass die Lust der erstern Classe bald als die Reproduction nnd die Unlust als die Absorption selber (p. 32. A. vgl. p. 42. D.), bald als nur mit ihr entstehend (p. 31. D.

f. 35. E.) erscheint und eben so wenig das entsprechende Verhältniss der Hoffnung und Furcht zur Erwartung unzweideutig ausgedrückt ist. Wo weder Auflösung noch Herstellung der Harmonie des Organismus Statt findet, was später — da es hiernach für den Menschen gar keine Schmerzlosigkeit geben könnte — auf Grund der folgenden Zwischenerörterungen dahin berichtigt wird: wo sie nicht zum Bewustsein kommt, was von allen geringeren Graden derselben gilt (p. 43. A. ff.), da findet demnach auch weder Lust noch Unlust, sondern Schmerzlosigkeit Statt, und diese kommt demnach dem Göttlichen zu, nicht aber die Lust, woraus sich denn die Schlussäusserung des dritten Abschnittes, auf welche daher auch hier zurückgewiesen wird, rechtfertigt, dass die reine göttliche Intelligenz schon als solche absolut gut und vollkommen ist ohne jeden Zusatz von Lust. Doch bedürfe, so heisst es weiter, dieser Punkt noch einer nachherigen genaueren Erörterung, und wenn dieselbe eben so wenig, als vorhin die über die Ursache der Trennung ausdrücklich im Folgenden zu finden ist, so wird sie, eben so wie jene, in anderen Ergebnissen einschliesslich zu suchen sein. Zudem ist so viel auch hier bereits klar, dass, da hier nur ostensibel von der Lust überhaupt, in Wahrheit aber nur von der körperlichen Lust der Seele die Rede ist, damit wenigstens noch nicht entschieden ist, ob auch die rein geistige des Göttlichen unwürdig sei. — p. 31. B. — 33. C.

Die folgende Erörterung, p. 33. C. — 36. C., welche sich den Anschein giebt, bloss die Erwartung (προςδοκία) näher zu bestimmen, führt inzwischen nicht bloss die schon erwähnte genauere Bestimmung der Schmerzlosigkeit, sondern indirect auch die nöthige Aufklärung über das genauere Verhältniss der Lust und Unlust zur Reproduction und Absorption, so wie zur Erwartung herbei. Nicht alle Affectionen oder Erregungen (παθήματα) des Körpers werden zugleich der Seele bewusst; diejenigen, bei denen dies aber der Fall ist, heissen Wahrnehmungen. Diese Definition enthält das nunmehr ausdrücklich ausgesprochene Ergebniss aus den indirecten Erörterungen im Theätetos p. 184. B. 186 E. (s. Thl. I. S. 190 f.) Sollte also die erste Art der Lust wirklich die Affection der Reproduction, die der Unlust die des Gegentheils selber sein, so doch hiernach jedenfalls nur so weit, als diese Affectionen Wahrnehmungen

werden oder ins Bewusstsein treten. Lust und Unlust würden darnach nur besondere Arten der αἴσθησις sein. Nun fragt sich aber: auf welche Weise tritt das Bewusstsein zu den Affectionen hinzu: Platon kann diese Frage nur indirect und sprungweise beantworten, weil es hiezu der Vermittelung des **Gedächtnisses** (μνήμη) und der willkürlichen **Erinnerung** (ἀνάμνησις) bedarf, welche beide er schon im Theätetos nicht genetisch ableitet, sondern als gegeben voraussetzt und daher auch nur in mythischer Zurüstung, nämlich in Form sinnlicher Gleichnisse einführt. Ist nun diese Form dort schon verbraucht, so hilft ihm hier eine andere von ähnlicher Bedeutung, nämlich ein etymologisches Wortspiel zwischen λανθάνειν und λήθη, den Sprung vermitteln. Ein Fortschritt gegen den Theätetos ist aber wieder die klare, bildlose Unterscheidung beider Functionen [712]), gleichfalls indessen auf Grund der dortigen Untersuchungen; man sieht erst von hier aus, dass unter der Wachstafel die erstere, unter dem Taubenschlage mehr die letztere dort zu verstehen war. Dem Gedächtnisse nämlich fällt nur die unmittelbare Aufnahme des Wahrnehmungsgehaltes zu, die Erinnerung verwandelt denselben mit Bewusstsein in präsentes geistiges Eigenthum und reproducirt das Vergessene [713]). Namentlich die erstere Seite dieser Thätigkeit fällt aber ganz mit der der Reflexion (διάνοια) im Theätetos zusammen, welche den Wahrnehmungsinhalt unter die Kategorien unterordnet und dadurch zur Vorstellung ausbildet (s. Thl. I. S. 190 f. vgl. 197). Wie also eben die Unterschiede von Gedächtniss und Erinnerung, so tritt uns hier umgekehrt, aber doch gerade in Folge hievon, die Zusammengehörigkeit von Erinnerung und Reflexion klarer, als dort entgegen. Und da nun die Kategorien demnach der allem empirischen Denken vorausliegende Geistesinhalt sind, so ist die hier definirte Erinnerung keine andere, als jene mythische, mit der Präexistenz zusammenhängende im Menon, Phädros und Phä-

---

712) **Steinhart** a. a. O. IV. S. 648 f., der aber eine ganz andere Unterscheidung angiebt, als Platon selber.

713) Das καὶ μνήμας hinter ἀναμνήσεις p. 34. C. ist wohl jedenfalls zu streichen. Unmöglich konnte Platon gerade bei der Angabe der unterscheidenden Kennzeichen der ἀνάμνησις von der μνήμη die ἀναμνήσεις doch zugleich wieder μνήμας nennen.

don[714]), die also, wie schon im Phädon aus dem Mythos ins Dogma (Thl. I. S. 430 f.), so hier nunmehr vollständig in den Zusammenhang des empirischen Seelenlebens eintritt, und die Kategorien sind die aus der Präexistenz mitgebrachten Reste des unmittelbaren Wissens, die Ideen in der Form jener intellectuellen Anschauung, so weit sich dieselbe in der Seele erhalten.

So fragt es sich aber nunmehr, ob nicht Lust und Unlust vielmehr Vorstellungen sind. Dann würden sich beide Ausdrucksweisen über ihr Verhältniss zu den Affectionen unter eine indifferente Formel bringen lassen, denn die Vorstellung entsteht auch mit der Wahrnehmung, aber nur, indem sie eben die Wahrnehmung selber in vervollkommneter Gestalt ist.

Erst mit dem Gedächtnisse tritt nun auch die Begierde ein, der Trieb, das Absorbirte wieder zu ersetzen, das Bedürfniss zu befriedigen, der Selbsterhaltungstrieb des Organismus. Sie gehört nämlich rein der Seele an, weil sie auf den entgegengesetzten Zustand von dem, in welchem sich der Körper befindet, gerichtet ist, und kann daher auch erst entstehen, wenn die Befriedigung des körperlichen Bedürfnisses, wenigstens einmal, bereits wahrgenommen ist[715]) und die Seele dieses

714) Dies haben auch Schleiermacher Uebers. II, 3. S. 132. und H. Müller a. a. O. IV. S. 766 f. Anm. 27. und 32. erkannt, aber ihre Begründung ist (s. flgd. Anm.) nicht die richtige, durch welche Steinharts Einspruch a. a. O. IV. S. 649., dass hier ja nicht von Ideen, sondern von sinnlichen Eindrücken die Rede sei, in sich zusammenfällt.

715) Die πρώτη κένωσις ist also nur erst eine ἀναισθησία. So begreift sich wenigstens die allerdings schwer zu fassende Bedeutung der Stelle p. 35. A. im Zusammenhange dieser vorliegenden Entwicklung, und dass dieselbe nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, ist bei der bloss andeutenden Weise der ganzen Erörterung wenigstens nicht gerade unerklärlich. Anders fasst Steinhart *Prolegg. ad Phileb.* S. 47. Anm. 220 die Stelle: *Videtur vero (Plato) ubi de cupidine primum excitata agit, de coeco illo naturae instinctu cogitare, quo pulsus animus minus sui conscius ea, quae nondum viderit, divinatione quadam praecipiat*, allein damit wird eben der erforderliche Zusammenhang nicht gewonnen, und wenn Schleiermacher und H. Müller (s. vorige Anm.) auch die πρώτη κένωσις schon als ἐπιθυμία fassen und aus der ἀνάμνησις erklären wollen, so ist ja in dieser ganzen Entwicklung nicht von der letztern, sondern nur von der μνήμη die Rede. Dazu übersetzt und erläutert H. Müller noch dazu die Recapitulation dieses Abschnittes in p. 41. B. C. ganz im

Vorganges gedenkt. Mit der Begierde zugleich aber entsteht die Erwartung ihrer Befriedigung oder Nichtbefriedigung.

Genauer wird dann im Folgenden p. 38 f. die Erwartung als Vorstellung eines Künftigen definirt. Vorstellung aber — und auch hier wird wieder zunächst so gesprochen, als ob es keine höhere Stufe von ihr gähe — wird durch das Zusammentreffen eines Gedächtnissbildes mit einer gegenwärtigen Wahrnehmung hervorgebracht, und zwar ist sie das Urtheil über den Gehalt der letzteren, sei es in verlautbarten oder nicht verlautbarten Worten oder aber in frei durch den Maler der Seele — d. i. die Phantasie [716]) — geschaffenen Bildern. Auch hier werden die Bestimmungen der zweiten Abtheilung vom zweiten Abschnitte des Theätetos wiederholt, so wie wenigstens einmal flüchtig auch schon dort p. 191. D. Verbildlichungen auch unserer Reflexionen (ἔννοιαι) in der Wachstafel des Gedächtnisses angedeutet wurden. Aber an einer ausdrücklichen Unterscheidung der unmittelbaren Bilder des Wahrnehmungsinhaltes im Gedächtniss und der selbstthätigen Vorstellungsbilder, wie hier, fehlte es dort noch, weil diese eben erst mit der zwischen dem Gedächtniss und der selbstthätigen Erinnerung selber eintreten kann, und eben so — folgerecht — an der zwischen der Vorstellung in Phantasiebildern und der begriffsmässigen in nicht verlautbarten Worten.

Diese ganze genauere Bestimmung der Erwartung bildet nun aber schon einen integrirenden Bestandtheil eines dritten Absatzes, nämlich der Unterscheidung wahrer und falscher Lust, und wir werden schon hierdurch in der Ueberzeugung, dass die Lust und Unlust eine Vorstellung sei, bestärkt, noch mehr aber dadurch, weil diese Unterscheidung ganz auf die zwischen falscher und richtiger Vorstellung zurückgeführt und eben dies der Behauptung, dass die auf irrigen Voraussetzungen beruhende Lust desshalb nicht minder angenehm sei, entgegengehalten wird. Denn auch die falsche Vorstellung sei, obschon falsch, doch darum um Nichts minder wirklich Vorstellung, als die rich-

---

Widersinne gegen denselben. Der Sinn ist vielmehr: ‚wenn die sogenannten Begierden in uns sind, dann empfängt der Körper seine ganz besonderen Erregungen für sich und ganz andere als die Seele.‘

716) Vgl. E. Müller Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten. I. Breslau 1834. 8. S. 42 f.

tige, womit wir ganz an die im Euthydemos, Kratylos, Theätetos und Sophisten gegen die irrige Voraussetzung, als ob die falsche Vorstellung eine solche sein würde, deren Gegenstand ein absolut Nichtseiendes wäre, und es mithin eine solche gar nicht geben könnte, geführte Polemik (vgl. Thl. I. S. 130. 153. 193. 294 ff.) erinnert werden[717]). Die Unterscheidung wahrer und falscher Lust und Unlust wird somit ausdrücklich auf die dort gegebne zwischen falscher und wahrer Vorstellung zurückgeführt. Protarchos stellt übrigens die eben genannte Behauptung nicht als seine eigene, sondern von Hörensagen auf, p. 38. A., d. h. sie gehört dem Aristippos an[718]). Furcht und Hoffnung sind also nur die beiden Arten der Erwartung selber, und die irrige Erwartung wird ausdrücklich im ersten Gliede dieses Absatzes, p. 36. C. — 41. B., als die erste Classe falscher Lust und Unlust selber bezeichnet. Zu der Lust und Unlust der Erwartung und der des gegenwärtigen Geniessens und Entbehrens müssen wir daher nunmehr als eine dritte die der Erinnerung gesellen, was Platon wiederum nur indirect andeutet, p. 35. E. f., und Lust und Unlust im Allgemeinen also als die Vorstellung des Angenehmen und Unangenehmen in Bezug auf alle drei Zeiten, d. h. als den Gegenlauf von Absorption und Reproduction selber, so weit er in die Vorstellung tritt, bezeichnen. Und dies entspricht denn auch ganz dem platonischen Standpunkt, welcher alles praktische Handeln in das theoretische Bewusstsein aufzulösen bemüht ist. Aber auch die zweite Gattung falscher Lust und Unlust, nämlich der Irrthum über den wahren Grad derselben, hervorgehend aus der unrichtigen Vergleichung der verschiedenen Lüste und Unlüste mit einander, wie sie nach Massgabe des gegenseitigen Zusammenhanges ihrer beiderseitigen

717) Wenn Steinhart a. a. O. IV. S. 649 f. dies Letztere ausdrücklich anerkennt, aber ohne das Erstere als Consequenz daraus zu ziehen, so entsteht ihm daraus eine der unsrigen fast schnurstracks entgegengesetzte Auffassung des Folgenden, die den Platon aber nach seinem eignen Zugeständnisse S. 651. 654. eben so sehr in auffallende Lücken und Abweichungen von sich selber verwickelt, als die unsere ihn in die strengste Uebereinstimmung mit sich selber bringt. Steinhart spricht von fünf, Platon aber nur von drei Arten falscher Lust und Unlust, die sich überdies bei genauerer Betrachtung auf zwei reduciren.

718) Brandis a. a. O. IIa. S. 476. Anm. e.

sämmtlichen verschiedenen Factoren immer zugleich in der Seele sind, p. 41. B. — 42. C., entspricht wiederum der zweiten, höheren Stufe falscher Vorstellung im dritten Theile des zweiten Hauptabschnittes vom Theätetos, die durch die Reflexion über unsere Vorstellungen mittelst der ἀνάμνησις und die unrichtige Beziehung derselben auf einander hervorgebracht wird. Auf diesem Irrthume beruht es auch, wenn, wie sich Platon mit der ihm eigenthümlichen Mischung von Spott und Anerkennung ausdrückt, gewisse ‚in der Physik wohl erfahrene Männer von nicht unedler, aber allzu grämlicher Natur, die wahren Feinde des Philebos und seiner Sache‘, d. i. Antisthenes [719]), übertreibend

719) Wie dies jetzt nach dem Vorgange Schleiermachers allgemein anerkannt wird. Denn wenn Steinhart a. n. O. IV. S. 651. einwendet, dass Antisthenes selber die Lust noch gar nicht schlechthin verworfen, sondern in der Tugend selbst die wahrhafte Freude anerkannt habe (*Stob. Serm. XXIX*, 65.), und daher nur seine Schüler verstehen will, so verwarfen ja die letztern bekanntlich noch weit mehr, als der Meister, alle theoretische Speculation und konnten daher unmöglich als ‚stark in der Physik‘ bezeichnet werden, sodann aber hat Steinhart auch nicht erklärt, wie Antisthenes trotzdem geradezu sagen konnte: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην (*Diog. Laërt. VI*, 3). Zwischen beiden Sätzen lässt sich indessen recht wohl eine Vermittlung finden. Man muss nur (was ich leider selbst Thl. I. S. 307 f. nicht gethan habe) festhalten, dass Antisthenes gleich den Megarikern seine eignen Lehren eristisch durch die Widerlegung anderer Ansichten, d. h. genauer durch die innern Widersprüche, welche er ihnen nachzuweisen suchte, zu erhärten pflegte, s. Deycks *De Megaric. doctr.* S. 60. und bes. Hermann Gesch. und Syst. I. S. 336. Anm. 356., und so verstand er denn unter der Lust in seiner hier angezogenen und von p. 44. C. ab (was Stallbaum zu p. 43. D. übersehen hat) von Platon selber mitgetheilten, wohl jedenfalls (s. Schleiermacher a. a. O. II, 3. S. 487. Stallbaum a. a. O.) aus der Schrift περὶ ἡδονῆς (*Diog. Laërt. VI*, 17.) entnommenen Erörterung über dieselbe nichts Anderes, als Aristippos, weil gegen diesen eben hiernach jene Schrift gerichtet gewesen sein wird, nach dessen Ansicht die körperliche Lust zwar nicht die einzige Quelle der geistigen, aber doch die vorzüglichste und ursprünglichste Lust war (s. Zeller a. a. O. II. S. 121 f. Anm. 1.). Dies aber schloss die Anerkennung einer rein geistigen Lust, welcher keine Reue folgt (*Athen. XII. p.* 513 *A.*), selbst dann nicht aus, wenn Antisthenes sogar auch diese nur als die Seelenruhe in und mit der tugendhaften Thätigkeit, d. h. also auch nur als die in der selbstgewählten Schmerzlosigkeit oder Apathie bestehende Befriedigung bestimmt haben sollte, da ja auch die stoische Apathie die εὐπάθειαι einschliesst (s. Zeller a. a. O. III. S.

behaupteten, dass überhaupt alle Lust Nichts, als Schein und Täuschung sei, und dass vielmehr das wahrhaft Angenehme, d. h. Erstrebenswerthe vielmehr in der Apathie bestehe, und wenn im Gegensatze dazu andere ‚weise' Männer, — d. h. also offenbar Aristippos [720]) — geltend zu machen suchten, es gäbe überhaupt gar keine Schmerzlosigkeit wegen des beständigen Ab- und Zuströmens des Organismus. Das erstere darf man aber als ‚Seherweisheit' immerhin gebrauchen, d. h. als eine richtige Ahnung davon ansehen, dass in der That sehr viele Lust irrig sei und daher auch nichts tauge, p. 42. C. — 44. C. Indem nun aber dies eben im Folgenden geschieht und eben hierdurch

156 f.). Aber auch der Umstand, dass die betreffende Erörterung, wie Platon sie mittheilt, allerdings auf herakleitischen Prämissen beruht, erklärt sich eben hiernach sehr einfach, sobald nur die Lehre des Aristippos in der That in letzter Beziehung auf sie zurückging (s. u.), ohne dass man sie desshalb dem vielmehr eleatisirenden Antisthenes selber mit Schleiermacher a. a. O. S. 495. zu leihen berechtigt ist, um so mehr, da die von Letzterem hiefür geltend gemachten Gründe durch Krische Forschungen über die theologischen Lehren der griechischen Denker, Göttingen 1840. 8. S. 238 ff. schlagend widerlegt worden sind. Antisthenes bekämpft den Aristippos vielmehr nur eben mit dessen eigenen Waffen. Andererseits konnte er aber auch bei einer solchen bloss hypothetischen Behandlungsweise der herakleitischen Physik doch eine solche Kenntniss derselben und eine Geschicklichkeit in ihrer Anwendung auf concrete Fälle an den Tag legen, welche seine Bezeichnung als *μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν* rechtfertigen, wogegen Krisches Vermuthung a. a. O., dass Platon sich hiebei gar nicht auf die Schrift *περὶ ἡδονῆς*, sondern auf die *περὶ φύσεως* (*Diog. Laërt. VI.* 17.) oder *φυσικός* (*Cic. de nat. deor. I*, 13, 32), welche seine Theologie enthielt, beziehe, der Erklärung unnöthige und unabsehbare Schwierigkeiten bereitet.

720) Brandis a. a. O. IIa. S. 94. Anm. q. 476. Anm. e. Zeller a. a. O. II. S. 120 f. Anm. 3. Mit Unrecht denkt Stallbaum zu p. 43. A. an die eigentlichen Herakleiteer. Auffallend ist indessen der Widerspruch aller spätern Berichte (*Diog. Laërt. II*, 85—87. 89. 90. *Euseb. praep. ev. XIV*, 18. 24. *Sex. Emp. Math. VII*, 199), nach welchen Aristippos vielmehr sehr wohl diesen mittleren Zustand, die Ruhe oder Windstille (*γαλήνη*) der Seele anerkannte und die *λεία κίνησις* nur, so weit sie zum Bewusstsein gelangt (*εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην*), für Lust erklärte, und man muss sich wundern, dass dieser Widerspruch Männern, wie Brandis und Zeller entgehen konnte. Muthmasslich hat sich Aristippos diese genaueren Bestimmungen und Berichtigungen wohl erst später vom Platon selber angeeignet.

der Uebergang zur Unterscheidung guter und schlechter Lust gemacht wird, ergiebt sich eben hieraus, dass diese in der wahrer und falscher bereits einschliesslich enthalten sein muss und nur die weitere Ausführung derselben sein kann, so dass der von Protarchos p. 41. A. erhobene Einwand, ob nicht doch in der unsittlichen Lust noch viel Schlimmeres enthalten sei, als der Irrthum, gar nicht ausdrücklich abgewiesen zu werden braucht, indem dies Schlimmere doch eben selbst wieder dem Irrthume zufallen wird, weil sich ja Niemand ihm hingeben würde, wenn er es wirklich als solches erkannt hätte. Denn das Falsche ist auch das Schlechte, so musste Platon behaupten, weil ihm eben die Tugend mit dem Wissen, die Sünde also mit dem Irrthume zusammenfällt, weil, wie es schon p. 39. E. f. heisst, ein frommer Sinn eben nur derjenige ist, welcher nur das wahrhaft Gute und Ewige wünscht und hofft, in welchem es keinen Irrthum und keine Täuschung giebt, oder, wie Platon im Anklange an den Euthyphron (s. Thl. I. S. 115) es anthropomorphistisch-mythisch ausdrückt, weil die Frommen als solche auch gottgeliebt sind und die Götter ihren Lieblingen das Beste geben. Durch diese kurze Andeutung erfahren wir aber zum ersten Male, in wie fern und warum die Liebe Gottes zu uns mit der Frömmigkeit, d. h. mit unserer Liebe zu ihm unmittelbar gegeben und in ihr eingeschlossen ist, so fern nämlich die Tugend eine engere Wesensvereinigung mit dem Urguten selber ist. Kann doch von einer anderen Liebe, als von dieser, die der Intellectualliebe Spinozas ziemlich nahe kommt, so dass sich auch hier wieder der platonische Standpunkt mit dem seinen berührt, in dem bedürfnisslosen Gott nicht die Rede sein, da ja jede andere nach dem Symposion auf dem Bedürfnisse beruht und die obige, noch unerledigte Frage, in wie fern doch auch Gott eine ideale Lust zukommen möge, wird ähnlich entschieden werden müssen: diese wird nichts Anderes, als die mit seiner absoluten Vollkommenheit unmittelbar gesetzte ungetrübte Seligkeit sein, die der absoluten Erkenntniss, gerade wie beim Aristoteles.

Was von der Begierde erst bewiesen werden musste, versteht sich von der Lust und Unlust, da Beides eine Vorstellung ist, von selber, dass sie nämlich auch in ihrer Beziehung auf die körperlichen Affectionen dennoch rein der Seele angehören,

daher dies auch schon p. 11. D. und später p. 55. B. ohne Weiteres vorausgesetzt wird[721]). Aber auch die Begierde selbst wird nach dem Obigen eine Vorstellung, nämlich eine besondere Art der Unlust sein, so wie denn Hunger und Durst abwechselnd als Begierde und als Unlust bezeichnet werden, p. 34. E. f. 45. B. Dass dies aber noch nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, darf uns nicht Wunder nehmen, denn die Begierde ist eben meist mit der Hoffnung, d. h. mit einer Lust vermischt, also nicht reine Unlust, von der mit einander gemischten Lust und Unlust soll aber eben erst in dem nunmehr folgenden Absatz p. 44. C. — 50. D. die Rede sein, obwohl schon im vorigen die zweite Classe falscher Lust eben aus der Gleichzeitigkeit von beiden in der Seele hergeleitet wurde, die eben nicht anders, denn als ein Durcheinander aufgefasst werden kann, wie denn dies Verhältniss auch sofort ausdrücklich erhellen wird.

Antisthenes geht von der Voraussetzung aus, dass, wie das Wesen des Harten gerade an dem Härtesten am Ersichtlichsten wäre, so auch gerade die stärkste und heftigste Lust, welche — auch nach Aristippos — anerkanntermassen im Gebiete des sinnlichen Genusses zu suchen ist, am Meisten den Namen Lust würde verdienen müssen. Daraus folgerte er denn — und zwar bei der auf diesem Gebiete herrschenden Wechselbeziehung ganz mit Recht — dass dies eben auch diejenige sei, welche auch die stärkste Unlust eben so gut voraussetze, als mit sich bringe, d. h. nach dem Obigen nicht die in festen Grenzen sich bewegende naturgemässe Absorption des Körpers, sondern die masslose Zerrüttung desselben, wornach denn auch die Lust nur eine illusorische sei und vielmehr einen entsprechenden sittenlosen und krankhaften Zustand der Seele in sich fasse, so dass, wenn das Begehrenswerthe allerdings die Befreiung von der Unlust ist, diese doch nur durch die Fernhaltung auch von der Lust erkauft werden könne. Und dies ist denn die obige Paradoxie, dass ein Dasein ohne Schmerz und Lust vielmehr die wahre Lust sei, mag nun Antisthenes, was seiner sonstigen Weise gar nicht so unähnlich sieht, selber sie in dieser Gestalt ausgesprochen oder aber Platon, um den innern Widerspruch dieser Behauptung hervorzuheben, ihr erst diese paradoxe Form

721) Wehrmann a. a. O. S. 59.

glichen haben. Ihr Mangel liegt aber in der Unrichtigkeit ihrer ersten Voraussetzung, welche Platon wiederum nicht ausdrücklich widerlegt, sondern stillschweigend durch das Folgende ihre Widerlegung finden lässt. Er selbst schliesst sich dabei dem Antisthenes nur in so weit an, als auch er die meisten Lüste und zwar alle bloss körperlichen und die heftigsten und masslosesten am Meisten als gemischt mit Unlust und als die krankhaftesten und unsittlichsten betrachtet. Unreinheit und Masslosigkeit ist also jenes Schlimmere, als der abgesehen von ihnen betrachtete Irrthum. Dagegen unterscheidet er drei Arten dieser Vermischung, indem entweder die Lust oder Unlust überwiegt oder beide einander gleichkommen, und nach einem andern Gesichtspunkte, indem diese Mischung der Gefühle entweder auf den Körper allein sich bezieht, sofern dieser in seinen verschiedenen Theilen entgegengesetzte Erregungen zu gleicher Zeit an sich tragen kann, oder auf das entgegengesetzte Verhalten der Seele und des Körpers, wie in allen obigen Fällen, wenn der Leib Mangel leidet, die Seele aber dessen Befriedigung hofft, oder endlich auf die Seele allein, wie z. B. die höchste Lust in der Tragödie diejenige ist, welche uns Thränen entlockt, und in der Komödie wie im Leben aus dem Schmerze des Neides gerade die Freude des Lachens über die unschädlicheren Uebel des Nächsten hervorgeht[722]).

722) In wie fern Steinhart a. a. O. IV. S. 652 einen Anschluss dieser Entwicklung an die im Gastmahl geforderte Einheit des Tragikers und Komikers finden will, gestehe ich nicht zu begreifen. Auffallend ist es aber, dass noch Niemand den Widerspruch der Behauptung p. 49. A., Schadenfreude sei gegen Feinde kein Unrecht, gegen den Gorgias und besonders Kriton p. 49. B. bemerkt hat — selbst Stallbaum nicht, der doch diese Stelle selber citirt — wo es verboten wird, den Feinden, sei es auch nur in Vergeltung, Böses zu thun. Oder sollte Platon, der alles Handeln aufs Denken zurückführt, trotzdem wirklich ernsthaft erlaubt haben, ihnen Böses wenigstens zu wünschen! Ich glaube vielmehr, er argumentirt hier bloss vom Standpunkte des gemeinen Bewusstseins aus, auf welchem ja Protarchos steht, um eine sonst nöthige umfänglichere Erörterung über das Komische, das ihm doch nur als Beispiel dienen sollte, zu umgehen. Von diesem Standpunkte aus ist Jeder, der uns schadet, unser Feind, eben darum aber auch nur, so weit er uns schadet, jeder Andere ist φίλος im weitern Sinne des Worts „Nächster" (s. Stallbaum zu p. 49. E.), daher an andern Stellen dieser Ausdruck als weniger passend mit andern vertauscht wird, τοῖς ἄλλοις p. 49. E.,

Durch die obigen Entwickelungen sind nun die Bestimmungen im Gorgias (s. Thl. I. S. 96.), dass Lust und Unlust nur im Uebergange entgegengesetzter Zustände in einander und daher auch selber stets mit einander entstehen, Gut und Uebel aber in gleicher Richtung einander ausschliessen, auf einen speculativern Boden verpflanzt, durch das Folgende werden sie aber auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt, indem nunmehr im fünften Absatze p. 50. E. — 53. C, auch eine reine Lust nachgewiesen wird.

In dem Obigen sind wir nämlich bereits mit einem Male von den körperlichen Freuden zu denen rein geistiger Zustände hinübergesprungen, auf deren Gebiete, wenn irgendwo, die reine Lust zu finden sein muss, und es kann dies offenbar keine andere, als die der Erkenntniss selber oder doch an dem, was unmittelbar zur Erkenntniss hinführt, sein. In wie fern nun aber auch hier ganz dieselben Bedingungen zum Entstehen der Lust vorhanden sind, da ja auch die menschliche Seele noch immer dem gewordenen Dasein angehört und die menschliche Erkenntniss daher immer nur eine werdende und so gleichfalls demselben Gegenlaufe der Absorption und Reproduction, des Lernens und Vergessens sowohl während des Erdendaseins selbst, als vermöge des Wechsels zwischen irdischer und überirdischer Existenz ausgesetzt ist, konnte Platon füglich seinen Lesern aus dem Phädros, Symposion (s. bes. p. 207. E. f.), und Phädon sich selbst zu ergänzen überlassen, eben so aber auch, in wie fern

welches wieder auf *τοῖς πέλας* p. 49. D. zurückweist. Gerade die vage Haltung, die dadurch in die ganze Entwicklung hineinkommt, bestätigt diese Vermuthung und raubt dem Tadel E. **Müllers** a. a. O. I. S. 106 f., der alle diese Vagheiten streng beim Worte nimmt, seine Spitze. Dass es Platon nicht gelungen ist, den komischen Genuss auf den Neid zurückzuführen, wird freilich wohl Jeder zugeben, es ist dies indessen nur derselbe Irrthum, als wenn er die künstlerische Illusion mit der gemeinen Täuschung verwechselt, dies aber kommt eben wieder davon her, dass er der künstlerischen Thätigkeit so wenig wie der praktischen eine selbständige Geltung neben der theoretischen einräumte. Alles, worauf es ihm sonst ankommt, ist die Bestimmung, dass die unschädliche Einbildung und Selbsttäuschung, vermöge deren sich Jemand — nach der dem Platon z. B. in der zweiten Rede im Phädros geläufigen Classification der Güter — für reicher, körperlich bevorzugter oder für klüger hält, als er ist, den Gegenstand des Lächerlichen ausmacht, was auch E. **Müller** im Uebrigen als einen tiefen Blick in das Wesen des Komischen anerkennt.

dieser Wechsel hier wegen der nähern Verwandtschaft der Seele mit den Ideen ein weit geringerer und vermöge der menschlichen Freiheit keineswegs so mechanisch nach beiden Seiten hin gleichschwebender ist, wodurch von vorn herein auf diesem Gebiete wenigstens eine grössere Befreiung der Lust von der Unlust ermöglicht wird, denn nur die stärkeren Affectionen kommen ja dem Menschen zum Bewusstsein. Die Bedürftigkeit des Körpers ist die stärkere, weil ja mit ihrer Nichtbefriedigung der Körper selber zuletzt stirbt, wogegen die vernünftige Seele unsterblich und ihr ein unverlierbares Besitzthum, das begriffliche Denken nach Kategorien, gesichert ist. Der körperliche Mangel drängt sich daher von vorne herein dem Bewusstsein auf, während alle Entwickelung der Erkenntniss nur als ein Uebergang aus der Unbewusstheit in die Bewusstheit gefasst werden kann. Das ist es, was sich Platon p. 52. A. f. kurz mit den Worten anzudeuten begnügt, dass es in Bezug auf die Erkenntniss Nichts von vorne herein in der Seele gebe, was dem Hunger und Durste vergleichbar sei, nicht aber will er damit etwa seinen frühern Erörterungen über den Eros entgegentreten, als ob es gar keinen Trieb zur Erkenntniss von Hause aus in der Seele anzunehmen verstattet sei. Vielmehr schläft dieser Trieb eben selber im Unbewusstsein, weil er, wie wir aus jenen früheren Darstellungen wissen, nie zunächst rein als solcher auftritt, sondern in dem sinnlichen Triebe als dessen ideale Seite eingehüllt liegt und erst nach hartem und schmerzlichem Kampfe mit ihm befreit von ihm zu sich selber kommt, sobald dies aber geschehen ist, auch schon aufgehört hat blosser Trieb zu sein und vielmehr bereits zur Erfüllung gekommen, zur wirklichen Erkenntniss selber geworden ist. Und auf der also gewonnenen Grundlage kann dann der Geist vielfach wenigstens noch lange weiter fortarbeiten, ehe er in seiner Reflexion (λογισμοί) darauf stösst, dass von dem Erarbeiteten schon wieder Manches durch Vergessen verloren gegangen ist, eben weil ja das Vergessen als solches seiner Natur nach (τὰ τῆς φύσεως παθήματα) wieder gerade das dem Bewusstsein Entfliehen ist; und nur erst, wenn die Reflexion dessen inne wird, tritt Schmerz ein, so dass wenigstens vielfach und lange ein ungestörter geistiger Genuss denkbar ist.

In der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung selber muss daher bereits eine doppelte Seite liegen, die eine, welche die

Seele zu den körperlichen Beziehungen hinabdrückt, und die andere, welche sie bereits zu dem rein Geistigen und Idealen emporzuheben beginnt. Es führt dies hier klarer, als es je bisher geschah, zu der Unterscheidung der niederen Sinne von den höheren, Auge und Ohr, zwischen welchen beiden Classen der Geruch in der Mitte steht. Die höchste körperliche Erscheinung der Idee ist das sinnlich Schöne, und dies ist eben nur den letzteren drei Sinnen, vor Allem aber dem Ohr und Auge zugänglich. Hiezu eben leitet es unmittelbar über, wenn die Beispiele unreiner Seelenlust gerade aus dem Bereiche der Kunst entnommen wurden; in diesen Fällen ist es also nur der Schein der Schönheit und nicht die wirkliche, welche unser Auge und Ohr berührt; aber auch von der wirklichen Sinnenschönheit muss erst der unmittelbare Sinnenreiz abgestreift sein, bevor das reine, interesselose Wohlgefallen (vgl. Anm. 725) am sinnlich-Schönen ins Leben tritt, wie wir aus dem Phädros und Symposion wissen, und wenn die nächste Stufe, welche dort der höhere Erotiker erreicht, das Schöne der Gestalt im Allgemeinen ist, so erfahren wir hier, dass wir dies nicht in dem Menschenkörper als solchem zu suchen haben, sondern in dem, was diesem selber erst die Schönheit seiner Proportionen verleiht, d. h. in der blossen Form der Gestalt, in den mathematischen Körpern, und erst diese sind daher auch ganz ohne den Stachel des niedrigen Sinnenreizes; sie schweben gleichsam schon zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen in der Mitte. Eben so ist es mit den Farben und Tönen; nicht die edelste und harmonischste Mischung derselben in der Natur wie im Gemälde und Tonstück ist das Schönere, sondern die reinste Einzelfarbe und der reinste Einzelton für sich, weil eben diese es erst sind, welche eine Harmonie der Verbindung ermöglichen, weil sie die reinsten Erscheinungen der auf diesem Gebiete möglichen Arten sind, wie das reinste Weiss z. B. von der Idee des Weissen. Und eben weil es eine solche scharfe Sonderung der Artunterschiede von den Gerüchen, weil es ganz unvermischte Gerüche nicht giebt, weil sich dies Gebiet der scharfen, begrifflichen Unterscheidung bereits entzieht, ist die Lust an ihnen von minder göttlicher Art[723]). So aber führt uns das Schöne

723) Ueber diesen ganzen Abschnitt vgl. man die eindringenden und

bereits ins Gebiet des Wahren oder die Erkenntniss selber unmittelbar hinein, in die Geometrie, in die Physik, in die musikalische Intervallen- und Harmonien- und eben damit Zahlenlehre, und wie im Symposion die Liebe zur Schönheit der Erkenntnisse die höhere Stufe der Liebe zur Gestaltenschönheit ist, so ist auch hier die Freude an den Erkenntnissen, welche als das Zweite angegeben wird, nur die höhere Stufe von der Freude am Schönen, das Bewusstwerden des Geistes über seine eigne Thätigkeit, die Erhebung des Schönen zum Wahren. Wahre Lust ist also im höchsten Sinne das Bewusstsein der durch die Erkenntniss erlangten Vollendung[724]), die Harmonie, mit welcher diese auch das niedere Seelenleben durchdringt, und in diesem Sinne daher von der menschlichen Erkenntniss untrennbar und gewährt nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfnisse uns eine merkliche und angenehme Befriedigung, frei von Unlust[725]).

Weit gefehlt also, dass Platon mit diesen Bestimmungen irgendwie gegen seine frühere Schilderung des Eros in Widerspruch getreten wäre, oder den Eros nach ihnen nicht mehr, wie früher im Phädros, als ein aus Schmerz und Lust gemischtes Gefühl würde haben beschreiben können[726]), ist vielmehr jene Schilderung durch sie, soweit es überhaupt auf platonischem Standpunkte möglich ist und das Unbewusste sich rein wissenschaftlich als ein Element des Bewussten überhaupt begreifen lässt, aus dem Mythos herausgetreten, und die vollkommene Schei-

---

vortrefflichen weiteren Ausführungen bei E. Müller a. a. O. I. S. 74–78. Platon unterscheidet hier zwei entgegengesetzte Gattungen reiner Töne, die glatten (λεῖαι), d. i. ruhig massvollen, anschmiegend-gefälligen, und die hellen (λαμπραί), d. i. die starken, vernehmbaren, durchdringenden.

724) Wehrmann a. a. O. S. 66.

725) Sehr richtig bemerken E. Müller a. a. O. I. S. 235 Anm. 25. (vgl. S. 236. Anm. 27*), Steinhart a. a. O. IV. S. 654 u. 760. Anm. 96., und Badham in seiner Ausg., dass dies ganz mit der berühmten Bestimmung des Schönen bei Kant Kritik der Urtheilskraft 3. A. S. 16. zusammentrifft, dass es der Gegenstand eines interesselosen Wohlgefallens sei.

726) Wie Steinhart a. a. O. IV. S. 648. 654. meint. Aber auch meine Gegenbemerkungen Jahns Jahrb. LXX. S. 138. sind nach dem Obigen zu berichtigen.

dung des von Eryximachos und theilweise noch Sokrates selber im Symposion eingemischten blossen Reproductionstriebes aus dem specifischen Gebiete der Liebe ist erst jetzt durch die Unterscheidung der unbewussten und der bewussten Affectionen und sodann der niedern und höhern Sinne ermöglicht, indem das specifisch Liebenswürdige, d. i. das Schöne nunmehr als Etwas, was nur in die letztern hineinfällt, wozu schon Phädr. p. 250., aber noch in mythischer Sprache, den Uebergang bildet, erkannt ist. Eben so ist nunmehr auch die letzte Schranke gefallen, welche der vollständigen Auflösung des praktischen in das theoretische Bewusstsein entgegenstand, sofern nämlich die bewusstlosen und bloss praktischen Momente, welche in der empirischen Entwicklung demselben vorauslagen, nunmehr gleichfalls zu Elementen desselben geworden sind.

Kann nun beim höchsten Gut überall nur noch diese reine Lust in Frage kommen, so wird doch jetzt auch mit Einschluss von ihr das im dritten Abschnitt nur formal-logisch und psychologisch gewonnene Ergebniss, dass die Lust nicht das Gute sei, auf Grund der concreteren Bestimmung des Guten im vierten und der Lust im vorliegenden Abschnitte nunmehr im sechsten Absatze desselben, p. 53. C. — 56. C., ins metaphysische Gebiet erhoben. Die Lust erscheint jetzt nicht mehr als ein ἄπειρον, sondern, wie sie schon gewisse „geistreiche" (κομψοί) Männer bestimmt haben, als ein Werden (γένεσις). Unter diesen Männern kann nach p. 43. A. (s. o.) wiederum nur Aristippos verstanden sein[727]), und es wird ihm also nachgewiesen, in wie fern er hiedurch seine Behauptung, dass die Lust das höchste Gut sei, selber widerlegt hat. Wie nämlich alles Stoffartige (ὕλη) ein Werden, so hat alles Werden wiederum ein Sein (οὐσία) zum Zweck, das Gute aber dient keinem anderen Zwecke, sondern ist vielmehr der absolute Endzweck alles Anderen, mithin das höchste, das wahrhafte Sein selber. Dadurch aber ergänzen sich

727) Brandis u. Zeller in den Anm. 720. angef. StSt. Trendelenburg a. a. O. S. 9 f. Anm. 19. und in diesem Falle auch Stallbaum zu p. 53. C. 54. D. In wie fern auch die reinste Lust eine blosse γένεσις ist, wird nach unseren obigen Erörterungen nicht mehr so unklar oder gar den eignen Entwicklungen Platons widersprechend erscheinen, als es hier Trendelenburg und Steinhart a. a. O. IV. S. 654 f. finden.

auch bereits die Bestimmungen des vierten Abschnittes über das Zusammenfallen der Idee des Guten mit der des νοῦς auf die dort von uns geforderte Weise, indem sie jetzt auch mit der des Seins sich ebenso verbunden erweist; πέρας und αἰτία gehen daher hier zur οὐσία zusammen und was dort als allgemeines Substrat ἄπειρον, das heisst hier als besonderer Stoff ὕλη. Die Materie ergiebt sich also von Neuem als Gegentheil des Seins, als das Nochnichtsein, wie beim Protagoras, das aber sonach mittelbar doch auch in der Idee des Guten seinen Zweck, d. h. seine αἰτία hat, gerade wie im Parmenides (s. Thl. I. S. 342. 349.). Giebt es aber eine Idee des Werdens in Gott, so ist von dieser — und die obige Aeusserung Platons kann uns nicht hindern dies anzunehmen[728]) — auch eine intellectuelle Lust, eine Idee der Lust unzertrennlich. War indessen Platon schon im Phädon nicht mehr ganz von der Lösung der einschlagenden Fragen befriedigt, so darf man sich nicht wundern, dass er hier auf diese Punkte nicht näher eingeht.

Fragen wir genauer nach der Art, wie sich Aristippos an den Herakleitos anschloss, so lässt sich, nachdem wir die Thatsache dieses Anschlusses selbst, von der uns sonst Niemand berichtet, aus dem Obigen voraussetzen dürfen, dieselbe aus den Angaben Späterer noch deutlich genug erkennen, so dass sich dieselben mit den platonischen ergänzen. Er hielt nämlich dabei zwischen der ursprünglichen herakleitischen Lehre und der protagoreischen Umbildung derselben eine eigenthümliche Mitte, in welcher die Einflüsse der Sokratik sich unverkennbar geltend machen. Hatte Herakleitos bei seinem ewigen Werden nur die Objecte im Auge, so erklärte er dagegen mit Protagoras alle unsere Wahrnehmung und Erkenntniss von denselben für eine rein subjective und individuelle, aber gerade indem er dies noch viel consequenter verfolgte, als Protagoras selber und in so fern noch viel subjectiver war, fand er innerhalb der Subjectivität selber doch wenigstens ein Objectives und Allgemeingültiges wieder. Hatte nämlich Protagoras daraus, dass es nur eine subjective Wahrheit gebe, geschlossen, dass auch die Wirklichkeit der Objecte nur eine subjective sei, so fand Aristippos gerade

728) Eben so urtheilt auch Wehrmann a. a. O. S. 124. Anm. 164. S. indessen Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 768—772.

um des Ersteren willen jeden Schluss auf die Objecte und daher auch selbst diesen unberechtigt, d. h. er liess es ganz unentschieden, ob denselben an sich irgend eine Beschaffenheit, sei es ein Sein oder Werden, zukomme oder aber nur für uns. Wenn der Honig uns süss schmeckt, so belehrt uns dies nicht über die Beschaffenheit des Honigs, sondern nur über die des süssen Geschmackes, nicht über die des Gegenstandes, von welchem der Eindruck ausgeht, sondern nur über die des Eindruckes selber [729]), denn was dem Einen süss, das kann dem Anderen — ja vielleicht demselben Individuum zu einer anderen Zeit — bitter schmecken [730]), und nur darüber, ob Aristippos die Subjectivität der Eindrücke noch weiter ausdehnte, so dass z. B. auch der süsse Geschmack selber für einen Anderen ein anderer ist, und es also nicht einmal als Affection ein ‚gemeinsames Süsses' für die Menschen giebt, oder nicht, kann gestritten werden. Denn obwohl der Bericht des Sextus Empiricus [731]) die erstere Annahme zu begründen scheint, so begreift man doch nicht, wie dabei die von Aristippos angenommene Gemeinsamkeit der Namen, zu welchen also auch ihm, wie den ältern Sokratikern überhaupt, die sokratischen Begriffe herabgesunken waren, möglich sein sollte, die ja doch die der durch sie bezeichneten Empfindungen selber voraussetzt. Sicherer ist es dagegen, dass sich dieselbe Subjectivität ihm auf die Einwirkungen dieser Affectionen auf den Organismus der verschiedenen Individuen weiter fortsetzen musste: der süsse Geschmack kann dem Einen angenehm, dem Anderen unangenehm sein, die entgegengesetztesten Eindrücke können dieselbe Wirkung ausüben (s. p. 12. D.

729) Wogegen Protagoras nach der treffenden Bemerkung Hermanns ges. Abhh. S. 235. Anm. 25. gegen Zeller Beides überhaupt noch gar nicht von einander unterscheidet. S. *Cic. Acad. II*, 46. *Euseb. praep. ev. XIV*, 19, 1. u. 5.

730) S. die Belege bei Brandis a. a. O. II. a. S. 94 f. Anm. *r*.

731) *Math. VII*, 195. Wenn es hier heisst, die Menschen nennen zwar alle gemeinsam Etwas weiss und süss, haben aber ein wirklich gemeinsames Weisses und Süsses nicht, so versteht dies freilich Hermann a. a. O. S. 233 f. so: sie haben kein äusseres Object, was einem Jeden weiss erscheint oder süss schmeckt; allein Sextus setzt ja hinzu *ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται.* Hier ist ja das *πάθος* also selbst nur ein *ἴδιον*. Ich glaube daher eher an einen Irrthum des Berichterstatters.

u. Anm. 684.) aber die Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen selbst ist wieder bei Allen dieselbe, und jedes Geschöpf sucht von seiner Geburt ab das Erstere und flieht das Letztere (s. p. 22. B.)[732]. Während nun demgemäss Protagoras den herakleitischen Gegenlauf des Werdens in seine beiden Seiten auseinander riss, indem er sie unter das Subject und Object vertheilte, dadurch aber denselben zu einer blossen Bewegung nach dem Werden hin abschwächte, so gewann dagegen Aristippos, indem er nur die Affectionen des Subjects als Gegenstand der Erkenntnisss stehen liess, wenigstens für diese den vollen Gegenlauf des herakleitischen Werdens wieder, und in so fern kann man denn auch wiederum sagen, dass er den Gegensatz zum Herakleites, Protagoras aber die Mitte zwischen ihnen bildet. Allein die Absorption schlechthin als Unlust, die Reproduction aber als Lust zu bezeichnen, verbot ihm dennoch die Subjectivität seines Standpunktes, denn so wäre ja dennoch jede von beiden bei allen Menschen aus derselben Quelle erwachsen, und so hören wir denn sehr natürlich von ihm, dass auch er sich mit dem abgeschwächten Begriffe der Bewegung begnügte und Lust und Unlust nur nach dem Grade derselben, die erstere als die sanfte (λεία), die letztere als die heftige (τραχεῖα) Bewegung unterschied[733]. Scheint dem Platons Angabe zu widersprechen, nach welcher er die Lust nicht bloss als κίνησις, sondern auch als γένεσις bezeichnete, so führt ja doch auch so die erstere immerhin auf die letztere zurück und ist nur eine besondere Art derselben.

Von hier aus begreift man nun auch erst vollständig die obige Polemik des Antisthenes gegen ihn. Je grösser und stärker hiernach die Bewegung, d. i. die Lust wird, desto mehr geht sie in ihr Gegentheil über, so dass hiernach die Paradoxie sich ergeben muss, dass gerade die grösste Lust die grösste Unlust ist. Allein Antisthenes hat sich durch die eristische Art seiner Polemik nur in denselben Irrthum mit ihm verstrickt, als ob die stärkste Lust auch wirklich die grösste, d. h. die reellste, vorzüglichste und ursprünglichste sein müsste, während dies Letztere vielmehr von der reinsten Lust gilt, die auch zugleich viel-

732) S. die Belege b. Brandis a. a. O. II. a. S. 95. Anm. v.
733) *Diog. Laërt. II*, 85. 86. vgl. 88.

mehr die massvollste ist, womit denn jene Paradoxie zusammenfällt, und gerade für diese, nicht aber für alle Lust eignet sich Platon in der That die Definition des Aristippos an. So bildet der Kampf gegen ihn nicht bloss ein Seitenstück zu dem gegen den Protagoras im Theätetos, sondern indem ihn, den herakleitisirenden Sokratiker, Platon zugleich mit seinem Gegner Antisthenes, dem eleatisirenden Sokratiker, sich selber und beide sich gegenseitig widerlegen, aber auch zugleich positiv ergänzen lässt, bildet dies Verfahren auf dem praktischen Gebiete die unmittelbare Fortsetzung zu dem gleichen, welches er einst auf dem dialektischen gegen den Herakleitos selbst und seine Ausläufer Empedokles und Protagoras auf der einen und die Eleaten sammt ihren sophistischen und sokratischen Nachfolgern auf der andern Seite eingeschlagen hat, es ist das noch wieder ganz die alte indirecte Methode der hypothetischen Erörterung.

Kürzer fasst sich Platon im:

VII. zweiten Theile des fünften Abschnittes, p. 55. B — 59. D.,

bei der Eintheilung der Erkenntniss. In der That war es auch weder nöthig, nach den Untersuchungen voraufgegangener Dialoge das Wesen und die Entstehung der Erkenntniss noch einmal zu entwickeln, und zwar um so weniger, als die letztere überdies auch in diesem Dialoge selbst nach dem Obigen in den Erörterungen über die Entstehung der Lust einschliesslich mit enthalten ist, noch auch ausdrücklich zu sagen, dass auch die menschliche Erkenntniss trotz ihrer obigen nähern Verwandtschaft mit der *αἰτία* doch auch nur der *γένεσις* angehört. Vielmehr erhellt dies Letztere genügend daraus, dass ihre Arten sich nach dem Grade ihrer Genauigkeit unterscheiden, denn dies eben ist ja ihre grössere oder geringere Vermischung mit dem *ἄπειρον*[734]). Aus diesem Grunde bedarf es endlich auch keines ausdrücklichen Beweises mehr, dass sie, auch davon abgesehen, dass sie sich im dritten Abschnitte als der reinen Lust bedürftig erwies, gleichfalls noch nicht die volle Vollendung des Guten

734) Mit Unrecht zählt daher Stallbaum a. a. O. S. 62 ff. 69. die einzelnen Wissenschaften und Künste dem *πέρας* bei. S. dagegen Wehrmann a. a. O. S. 89 ff. Anm. 87.

erreicht; im Gegentheil erst hieraus begreift man auch metaphysisch, warum sie des Antriebes der edleren Lust bedarf.

Die Wissenschaften zerfallen in werkbildende — d. i. praktische — und erziehende — d. i. theoretische —, die erstern wieder in ausübende, die sich wiederum theils genauerer Masse bedienen, wie die Baukunst, theils nur versuchsweise das Mass zu treffen suchen, wie die Tonkunst[735]), und in Mass gebende, nämlich die angewandte Mathematik[736]). Zu den theoretischen Wissenschaften rechnet Platon nur die Dialektik, die reine Mathematik und, wie es scheint, die Physik, welche in ähnlicher Weise eine absteigende Stufenfolge bilden, so fern es nur die erste mit dem reinen Sein zu thun hat, die dritte aber mit dem Werden als solchem, so dass sie bei Weitem kein strenges Wissen mehr ist, sondern dem Kreise der Vorstellung angehört; das Genauere über das gegenseitige Verhältniss von allen dreien bleibt noch vorbehalten. Ueberhaupt ist diese ganze Eintheilung, obwohl sie die frühere scherzhafte im Sophisten und Staatsmann berichtigt, doch nur Skizze. Die Stellung der Ethik oder Politik selber in diesem Systeme der Wissenschaften bleibt unerörtert, obwohl sie offenbar auf der Grenze zwischen Theorie und Praxis steht und wir bereits oben durch Platons eigne Andeutungen sie auf ihre richtige Stelle zu bringen uns versucht gefühlt haben. Auf den Anspruch, den die Rhetorik erhebt, die höchste Wissenschaft zu sein und damit auf die Erörterungen im Gorgias und Phädros wird auch hier verwiesen, aber wiederum dem Leser selbst überlassen, ihr nach denselben ihre Stelle in diesem Systeme auszumitteln; ein eignes Gebiet hat sie nicht, sondern fällt nach dem Phädros, streng wissenschaftlich behandelt, theils mit der Dialektik, theils mit der Psychologie, also der Physik und Ethik zusammen.

Es bleibt nunmehr nur noch übrig, aus den so gefundenen

735) Die Baukunst wird also von Platon nicht denjenigen Künsten beigezählt, die wir im eigentlichen Sinne des Wortes so oder auch schöne Künste nennen und die Platon als die nachahmenden bezeichnet. So bemerkt richtig E. Müller a. a. O. I. S. 28. vgl. 40. Sie ist also vielmehr ein Handwerk, und so stellt Platon schon hier das letztere wenigstens theilweise über die Kunst.

736) S. Stallbaum zu p. 55. C. Steinhart a. a. O. IV. S. 656.

Elementen, so weit sie dazu passen, das höchste Gut wirklich organisch zusammenzusetzen. Dies geschieht nun im:

VIII. sechsten Abschnitte

zunächst einfach psychologisch in einem ersten Absatze, indem zunächst bis p. 60. E. das Ergebniss des dritten Abschnittes kurz wiederholt wird, um nunmehr concreter dahin bestimmt zu werden, dass nicht bloss die Dialektik, sondern auch alle übrigen und niederen Zweige des Wissens theils als ‚nothwendig, um sich auf der Erde zurechtzufinden,‘ theils als ‚unentbehrlich zur Verschönerung des Lebens‘ [737]) mit aufzunehmen sind, d. h. natürlich nur, so weit sich kein Irrthum in sie einmischt, von den Lüsten dagegen nur die wahren und reinen und überhaupt die, welche mit der Vernunft bestehen können, p. 61. A. — 64. A.

Allein alles dies führt noch nicht zum höchsten Gute selbst, sondern nur erst zu dessen Wohnung, p. 61. A., denn mit dem Allen sind wir nach dem Obigen noch nicht über das Gebiet der *γένεσις* hinausgekommen, während doch das Gute eine *οὐσία* ist, es muss also die *οὐσία*, so weit diese *γένεσις* an ihr Theil hat, es muss das metaphysische Moment an diesen psychologischen Momenten, es muss mit einem Worte die Parusie der Idee des Guten selber in diesem höchsten Gute noch besonders hervorgehoben werden. Dies ist der Sinn davon, wenn zu dieser ‚richtigen Mischung‘ die Richtigkeit oder Wahrheit (*ἀλήθεια*) noch als ein besonderer Bestandtheil hinzutreten soll, weil ohne sie Nichts werden noch als Gewordenes sein kann, p. 64. B.

Damit wird denn nun die Untersuchung einmal als vollendet bezeichnet, aber doch zugleich sofort erklärt, dass man auch so nur erst an der Schwelle (*τοῖς προθύροις*) und vor der Wohnung ‚eines so hohen Herrn‘ (*τοῦ τοιούτου*) stehe, ‚gleichsam um sich erst Einlass und Audienz von ihm zu erbitten,‘ [738]) p. 64. C. Es kann damit nur gesagt sein, dass hiemit das höchste Gut zwar gefunden, aber mit ihm die Idee des Guten selber noch nicht gewonnen, sondern nur erst einer der letzten Schritte hiezu gethan ist.

---

737) Zeller a. a. O. II. S. 281.

738) Wie Denschle Jahns Jahrb. LXXV. S. 64. es ausdrückt.

Aber auch im höchsten Gute selbst vermisst man wenigstens noch eine Bestimmung, die freilich unausgesprochen schon in eben diesen letzten Erörterungen mit enthalten liegt, die aber gerade deshalb nun auch ausdrücklich aus ihnen entwickelt sein will, nämlich die Stufenfolge des verschiedenen Werthes jener Bestandtheile desselben. Dies geschieht im zweiten Absatz, welcher aber wiederum in zwei Glieder sich auseinander legt, von denen das erste (p. 64. C. — 66. A.) die Untersuchung und das zweite eine Zusammenstellung ihres Ergebnisses enthält (p. 66. A — D).

Den obersten Rang (τό τιμιώτατον) nimmt nun eben jenes ‚am Meisten ursachliche,' formal-metaphysische Moment ein, nur dass nunmehr an Stelle der blossen Wahrheit jene Parusie des Guten in drei Formen (ἰδέαι), zuerst Mass (μέτρον), Verhältnissmässigkeit (μετριότης), Ebenmass (ξυμμετρία), sodann Schönheit und endlich Wahrheit auftritt, p. 64. C. — 65. A., und sodann wird der höhere oder niedere Rang der beiden psychologischen Factoren demgemäss selbst danach abgemessen, welcher von beiden jenem ersteren näher verwandt ist, wornach denn die Einsicht die höhere, die reine Lust die niedere Stelle empfängt.

Während vorher p. 64. D., als das metaphysische Moment nur als Wahrheit bezeichnet wrad, auch nur die Seite der wirkenden Ursächlichkeit an ihm hervorgehoben wurde, dass nämlich ohne die Wahrheit die Mischung der ächten Lebensgüter weder entstehen noch bestehen könne, so tritt dagegen jetzt in dieser reicheren dreifachen Bestimmung auch ausdrücklich die höhere Bedeutung der Zweckursache zu ihm hinzu, welche dies höchste Gut erst eben zu dem, was es ist, zum Gute macht, p. 65. A. So sind wir denn nicht bloss durch den Ausdruck *αἰτία*, sondern auch durch eben dies Doppelverhältniss derselben auf den vierten Abschnitt zurückgewiesen, in welchem sich uns das letztere ergab, und der vorliegende Abschnitt ist dergestalt auf jenen früheren begründet, dass dieselben Verhältnisse, welche dort im ganzen Weltall hervortraten, hier in der engern mikrokosmischen Sphäre des höchsten Gutes und zwar in der eben hiedurch gebotenen Modification wiederkehren. Mass, Schönheit und Wahrheit sind nun allerdings die verschiedenen Seiten und Functionen der Idee des Guten selber, und in so fern könnte man freilich wohl sagen, dass diese selbst hier wenig-

stens noch einige andeutende nähere Bestimmungen erhält, allein zu diesem Zwecke müsste doch vor allen Dingen der Unterschied dieser drei Formen von einander angegeben sein, was eben nicht geschehen ist. Und so kann man sich diese Unterlassung eben nur dadurch erklären, dass auch diese Unterscheidung schon im vierten Abschnitte *implicite* mit enthalten ist. Und in der That, wer erinnert sich nunmehr nicht sofort daran, wie eng dort das *μέτρον* mit dem *πέρας* zusammenhing (p. 26. A. D. s. S. 20)! Und beachten wir dann ferner, dass die höchste Idee sich uns dort als immanente Ursache dergestalt ergab, dass in ihrer Bedeutung als Ursache ihrer selbst zugleich die Inhärenz aller anderen Ideen in ihr und der Dinge in diesen mitgegeben war, wie könnten wir noch daran zweifeln, dass sie eben als solche, als Mass (*μέτρον*) ihrer selbst auch zugleich ihre eigne innere Verhältnissmässigkeit und Angemessenheit (*μέτριον*) und das Ebenmass (*ξύμμετρον*) aller andern Ideen mit ihr und unter einander und endlich auch die Schönheit bewirkt, welche eine Folge hievon ist und nach diesem ganzen Zusammenhange eben nichts Anderes sein kann, als die Inhärenz der Dinge in den Ideen! Und wenn die Wahrheit p. 64. D. als die wirkende Ursache des höchsten Gutes, als das eigentliche Sein innerhalb dieses Werdens bezeichnet wird, wenn am Schlusse des ersten Theiles vom fünften Abschnitt *αἰτία* und *πέρας* im Sein zusammengingen (s. S. 43 f.), was wird da die Wahrheit in Bezug auf die Idee des Guten selber anders bedeuten können, als eben das zusammenfassende Sein und Wesen, Bestehen und Erhalten aller dieser besonderen Seiten des Inhärenzverhältnisses, mithin die noch jenseits ihrer aller liegende höchste Voraussetzung, also den der Schönheit gerade entgegengesetzten Pol[739])! Auch in andern Dialogen, z. B. Theät. p. 186. C. erscheint ja die *ἀλήθεια* als die höhere Vollendung der *οὐσία*, und so begreift man erst recht, was es heissen will, dass das platonische System ein System des Seins ist. Eben darum tritt die Idee in sinnlicher Form der Wahrnehmung als der untersten Stufe des Wissens

739) So treffe ich denn durch diese genauere Begründung der Sache nach mit Trendelenburg a. a. O. S. 14 f. zusammen. Anders Steinhart a. a. O. IV. S. 659., gegen den ich mich kurz bereits Jahns Jahrb. LXX. S. 139 f. erklärt habe.

zunächst als Schönheit entgegen, eben darum zeigte sich die Schönheit vorhin (s. S. 39—43) als der Weg zur Wahrheit. Und nun erkennt man endlich auch erst recht, wie im Staatsmann die Idee des Guten in der Andeutung einer künftigen Erörterung desselben als Idee des Masses bezeichnet und im Uebrigen die Dialektik als die höhere Mathematik beschrieben werden konnte (s. Thl. I. S. 323—325).

Nur wenn man dies Alles recht scharf festhält, wird man die bisher noch von Niemandem auch nur erst vollständig erkannten Abweichungen der nunmehr im zweiten Gliede folgenden Gütertafel von der vorliegenden Erörterung zu begreifen vermögen. Man sollte nach letzterer zunächst nur eine dreigliedrige Tafel von einem metaphysischen und zwei psychologischen Gliedern erwarten, und erhält doch eine fünfgliedrige. Man sollte denken, dass das *μέτρον*, *μέτριον* und *ξύμμετρον*, das *καλόν* und das *ἀληθές* oder richtiger die Parusie von ihnen allen die erste Reihe bilden müssten. Statt dessen fehlt das *ἀληθές* gänzlich, und das *ξύμμετρον*, welches vorher mit dem *μέτρον* und *μέτριον* als relativ Eins gesetzt und vom *καλόν* relativ unterschieden wurde, wird hier vielmehr von den beiden ersteren abgetrennt und mit dem letzteren zum zweiten Momente verbunden, und ausserdem erhalten beide Stufen noch Zusätze, die im unmittelbar Voraufgehenden gar nicht ausdrücklich mit enthalten sind. Das Alles erklärt sich nun zunächst dadurch, dass im Vorigen diese Formen als das ideale Mass auftraten, um nach ihm den verschiedenen Werth der Einsicht und der reinen Lust abzuschätzen, hier dagegen unmittelbar als menschliches Besitzthum (*κτῆμα*) gleich der Lust, p. 66. A.[740]), und also in der beschränkten und eben hiedurch modificirten Weise, soweit sie dies sein können. Daher tritt die Wahrheit als der jenseitigste Factor hier nicht mehr ausdrücklich als solcher hervor, aber andererseits muss mit der Idee des Guten hier auch die Gesammtheit der übrigen Ideen schon im *μέτρον* und *μέτριον* selber mit als massgebend betrachtet werden, daher die Hinzufügung des *καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα* (lies: *τοιαῦτ᾽ ὄντα*) *νομίζειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν*, denn die *ἀΐδιος φύσις* ist eben die ewige ideale Natur oder die Natur der Ideen überhaupt, in welcher denn allerdings auch die Wahrheit

740) Nach der richtigen Bemerkung Stallbaums a. a. O. S. 73.

und sie vor Allem mit inbegriffen ist; und eben deshalb fällt gar das ξύμμετρον hier bereits vollends in die Seite der Erscheinung, in das καλόν mit hinein und gehört somit, wie durch das αὖ angedentet wird [741]), mit zu einer gleichsam anderen Gattung, und wenn diese Gattung auch als ‚Entstehungsart‘ (γενεά) im Gegensatz gegen die ἀΐδιος φύσις der erstern zu stehen scheint [742]), so wird doch dieser Gegensatz eben durch jenes αὖ wieder abgeschwächt: auch jene ist nicht selbst ἀΐδιος φύσις, sondern hat diese φύσις nur in sich aufgenommen (ᾑρῆσθαι); auch sie trägt also schon die γενεά an sich. Beide Glieder sind also die Parusie der Idee des Guten in der Mischung von Einsicht und reiner Lust, aber im ersten mehr als Ursache, im zweiten mehr als Wirkung gefasst, und die beim letzteren hinzugefügten Ausdrücke τέλεον und ἱκανόν sind ganz dieselben, mit denen im dritten Abschnitte p. 20. C. ff. die Ansprüche der Einsicht allein, so wie der Lust allein auf das höchste Gut zurückgewiesen worden [743]), wogegen also der richtigen Mischung von beiden nunmehr das ihr eingepflanzte Mass der höchsten Idee selber, nach welchem sie vorgenommen ward, auch diese beiden Eigenschaften wirklich zugetheilt hat. Die beiden ersten Glieder verhalten sich also nicht analog wie Idee und Erscheinung, sondern analog wie die Idee zu ihrer Parusie, aber auch eben nur analog, da, wie gesagt, auch das erste Glied schon Parusie ist, richtiger daher vielleicht analog wie die Idee als Ursache ihrer selbst zu der Idee als Wirkung ihrer selbst.

Aber auch die reine dialektische Wissenschaft wird jetzt als dritte Stufe von den Einzelwissenschaften und richtigen Vorstellungen, welche dadurch in die vierte hinabrücken, geschieden, wozu die Berechtigung in der That im zweiten Theile des fünften Abschnitts nachgewiesen ist. Dabei ist denn νοῦς nach der Grundbedeutung dieses Worts, ohne dass es Platon ausdrücklich zu sagen braucht, ‚Vernunft‘, zunächst nur die Erkenntnisskraft und dagegen φρόνησις die Erkenntniss selber. Aber Platon denkt sich die erstere (s. Thl. I. S. 393.) nie ohne ihren idealen, aus der intellectuellen Anschauung in der Präexistenz

741) Badham in seiner Ausg. Einl. S. XVI. f.

742) Trendelenburg a. a. O. S. 23.

743) Ritter Gesch. d. Phil. II. S. 281 f. Stallbaum a. a. O. S. 77.

mitgebrachten Inhalt, und so ist *νοῦς* das intuitive, *φρόνησις* das discursive Moment unseres dialektischen Denkens. Abor auch dio Einzelkenntnisse und richtigen Vorstellungen gehören immer noch der Seelo rein als solcher an, wie Platon mit Rückdeutung (*ἅ —. ἔθεμεν*) auf den fünften Abschnitt geltend macht, und sie theilt dieselben nicht mit dem Körper, während dagegen fünftens dio reinen Lüsto zum Theil — nämlich oben jene ästhetische Freude am sinnlich Schönen — den sinnlichen Wahrnehmungen folgen [744]), die eben Körper und Seele gemein sind.

Sucht man nun in diesem ganzen sechsten Abschnitt eine streng dialektische Erörterung, so muss man den springenden und lückenhaften Gang desselben freilich sehr unbefriedigend finden. Allein man hätte doch billig aus der eignen ausdrücklichen und wiederholten Hervorhebung Platons, dass das Ganze nur als göttliche Eingebung erfleht werde, p. 61. B. f., und nur ein seherisches Ahnen sei, p. 64. A. 66. B. 67. B., entnehmen sollen, dass man hier eine solche auch gar nicht, sondern vielmehr eine nur entlehnende und mythenartige Behandlungsweise zu suchen habe. Wird denn hier nicht etwa offenbar in der Scheidung der metaphysischen und der psychologischen Momente und in der Zerklüftung der ersteren selbst in Ursache und Wirkung das real Verbundene logisch aus einander gerissen! Und konnte hier nach platonischen Principien eine andere Behandlung wohl überhaupt eintreten, da ja das höchste Gut bloss Gegenstand der Erscheinungswelt und genauer nicht der Dialektik, sondern der Ethik ist! Und dazu musste trotzdem die Dialektik doch selbst wieder als Moment dieser praktisch-sittlichen Lebensgüter auftreten [745]). Es ist das ein formaler Widerspruch, der eben nur dadurch gehoben werden konnte, wenn die ganze Behandlungsweise so gehalten wurde, dass sie eigentlich sich selber auflöst und über sich hinausweist, dass die Ethik die Dialektik als ihre höhere Wahrheit offenbart und das höchste

---

744) Nach **Badhams** trefflicher Verbesserung *ἐπιστήμαις, τὰς δὲ* statt *ἐπιστήμας, ταῖς δὲ* ..., nur ist *τῆς ψυχῆς αὐτῆς* nicht von *ἐπιστ.*, sondern von *ἐπονομάσαντες* abhängig, folglich vor *ἐπιστ.* ein Komma zu setzen.

745) S. **Brandis** a. a. O. IIa. S. 491. **Hermann** Gesch. u. Syst. der plat. Phil. I. S. 532. und beziehungsweise auch **Ritter** a. a. O. II. S. 463.

Gut nur als Vorstufe zur Enthüllung des höchsten Guten dient. Daher auch die plötzliche Scheidung des νοῦς und der φρόνησις von den schon als solchen mehr praktischen (p. 62. A. ff.) Einzelwissenschaften, d. h. es wird eben hiemit die Dialektik wirklich über den Bereich der Ethik erhoben. Und eben aus dieser mythenartigen Sprache heraus rechtfertigen sich denn auch die vom ersten Gliede gebrauchten Ausdrücke καὶ πάντα ὁπόσα κ. τ. λ. gegen alle kritische Anfechtung[746]).

Dass es noch einen sechsten Grad gebe, deutet Platon nur an; da aber p. 63. E. ausser den reinen Lüsten auch noch diejenigen in die Mischung aufgenommen wurden, welche mit der Vernunft bestehen können, so kann nur diejenige mit Unlust gemischte Lust gemeint sein, welche sich trotz dieser Eigenschaft doch theils aus dem Gebiete der Freude am Schönen und Wahren selber nicht ganz ausschliessen lässt, theils mit der Erfüllung der natürlichen Lebensfunctionen des Körpers und daher auch mit dem Leben der Seele in ihrem Zusammenhange mit demselben untrennbar verbunden ist, und welche daher zwar, so weit die Vernunft sie im Zügel hält, in der Mischung der Lebensgüter nicht entbehrt, aber doch wegen jener ihrer Verbindung mit Unlust zu den eigentlichen Gütern nicht gerechnet werden kann[747]). Diese Andeutung liegt darin, wenn Platon sich die Miene giebt, den Schluss des von Sokrates geführten Gespräches eben so wie vorhin den Anfang zu verschweigen, indem Letzterer schon p. 50 D. f. die Erörterung der gemischten Gefühle auf den morgenden Tag aussetzen wollte und auch hier sich ihr entziehen will, während Protarchos sich diese Fortsetzung min-

746) Hermanns *Platonis dialogi. II. Praef.* S. XII. und Badhams a. a. O. Einleit. S. XV f. Ich behalte ein genaueres Eingehen auf dieselben, so wie eine Uebersicht und Würdigung der verschiedenen über die Gütertafel aufgestellten Ansichten von Ast, Schleiermacher, Steinhart, Badham, Trendelenburg, Ritter und Zeller, Stallbaum, Wehrmann einem besonders herauszugehenden Supplemente vor und hoffe, dass nach derselben auch Deuschle Jahns Jahrb. LXXV. S. 64. seine Zustimmung zu Badhams Textänderung um so mehr zurücknehmen wird, als er in einem analogen Falle p. 37. B. das handschriftl. εἴληφεν bereits selbst richtig vertheidigt hat.

747) Ritter a. a. O. II. S. 464 f. Wehrmann a. a. O. S. 96. Steinhart a. a. O. IV. S. 661. vgl. S. 610. Anders freilich Stallbaum a. a. O. S. 81 f.

destens vorbehält p. 67. B.[748]). Und da nun der Schluss des Theätetos mit einer ganz ähnlichen Wendung auf den Sophisten vorausdeutet, so könnte man wohl[749]) auf den Gedanken kommen, dass Platon zu diesem Zwecke ein eigenes Werk wenigstens im Plane gehabt habe. Allein theils haben wir im Philebos auch noch manche andere Vorausdeutungen gefunden, welche scheinbar nicht, in Wirklichkeit aber doch erfüllt wurden, theils ist aber noch erst zuzusehen, was etwa Staat und Timäos zur wirklichen Erfüllung derselben beitragen.

Dass aber auch dieser abgebrochene Schluss (von p. 66. D. ab) gleich dem ähnlichen Anfange wohlbeabsichtigt ist, erhellt daraus, dass er im Uebrigen noch einmal eine Recapitulation dessen, was zu der Beantwortung der im Aufange aufgeworfenen Frage unmehr geschehen ist, enthält und so den streng methodischen Gang des Ganzen nunmehr vollständig zu einem wohlabgerundeten Kreise zusammenzieht.

Kann man nun nach diesem Allen in der That als:

IX. den Endzweck dieses Dialogs

mit Baumgarten-Crusius und Stallbaum[750]) nur die ethische Lehre vom höchsten Gute bezeichnen, so giebt dies doch erst eine eben so unbestimmte Anschauung, als wenn man für den Inhalt des Phädon die Unsterblichkeitslehre erklärt. Denn einmal wird, was Baumgarten ganz übersehen hat, aufs Entschiedenste auf die wesentliche Einheit des höchsten Gutes in seiner metaphysischen Wurzel mit der Idee des Guten selber zurückgegangen; allein auch hiebei darf man noch nicht mit Stallbaum und Munk[751]) stehen bleiben, sondern es wird

748) Hermann Gesch. u. System. I. S. 688 f. Anm. 639.

749) Mit Steinhart a. a. O. IV. S. 610. und Ast a. a. O. S. 493 f., welcher Letztere aus dem abgebrochenen Anfang mit Unrecht (s. o.) schloss, dass Platon auch noch ein einleitendes Werk im Plane gehabt oder aber dass der Philebos zu einer Trilogie gehöre, deren Anfangs- und Schlussdialog verloren gegangen seien. S. dagegen auch Stallbaum a. a. O. S. 10 ff.

750) Baumgarten-Crusius *De Philebo Platonico*, Leipzig 1809. 4. S. 14. 50. u. ö. Stallbaum a. a. O. S. 23 f.

751) Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, Berlin 1857. 8. S. 263. Einen besonderen Hinweis auf die vielen der Darstellung des Philebos in diesem Werke beigemischten Irrthümer halte ich für überflüssig.

zweitens, was Stallbaum[752]) mit grossem Unrecht für eine leere Spitzfindigkeit erklärt, von da aus das höchste Gut noch keineswegs unmittelbar, sondern selbst nur als eine besondere Form der Erscheinung der Idee des Guten innerhalb des gesammten Weltalls construirt und so zugleich der teleologische Charakter der platonischen Physik noch entschiedener, als bereits im Phädon vorbereitet, s. p. 64. A.[753]), und dabei zwar das bewusste Gut der Menschenseele nicht bloss über das unbewusste der Körperwelt, sondern auch über das in den Empfindungen der niederen Seelenwesen, nämlich der Thier- und Pflanzenseelen (p. 67. B. vgl. 22. B.) — im Gegensatz gegen die auf diese untergeordneten Erscheinungen gegründete Lustlehre des Aristippos — unterscheidend emporgehoben, andererseits aber auch dem in den höhern Seelen des Alls und der Gestirne wirksamen Guten eben so entschieden ein- und untergeordnet. So erscheint der Philebos allerdings zu der Seelenlehre des Phädon als die unmittelbarste Fortsetzung, auf welche denn eben so gut der Timäos, als die Republik sich begründet, und so könnte man denn nicht ohne Grund mit Schleiermacher[754]) die Herleitung alles gewordenen Daseins aus der Idee des Guten — wenigstens in vorbereitender Weise — als den Zweck des Philebos bestimmen. Allein damit wäre immerhin das, was er für das Ganze des platonischen Schriftenthums, und das, was er rein an und für sich leisten soll, verwechselt und wäre übersehen, dass doch alles Physikalische für den Zweck des Dialogs als solchen immer nur als Grundlage des Ethischen auftritt, wie dies Alles bereits Trendelenburg[755]) richtig erkannt hat. Dasselbe gilt auch gegen Steinhart[756]), wenn dieser umgekehrt die Zurückführung alles gewordenen Daseins auf die Idee des Guten als sein höchstes Princip als leitenden Gedanken zu Grunde legt. Nach jener Auffassung müsste die Idee des Guten an sich be-

752) a. a O. S. 85. Anm.

753) Auf diese Stelle und nicht auf p. 64. C. hätte sich daher Steinhart a. a. O. IV. S. 597. beziehen sollen, denn am letztern Orte heisst πᾶν nur das Ganze der Mischung von Wahrheit, Einsicht und Lust. S. Jahns Jahrb. LXX. S. 136 f.

754) a. a. O. II. 3. S. 132. f.

755) a. a. O. S. 12 f. 27.

756) a. a. O. IV. S. 598.

reits früher gefunden sein, nach dieser dagegen eben hier erst gewonnen werden, nach jener der Philebos, trotzdem dass Schleiermacher selbst dies nicht zugiebt, rein zu den constructiven, nach dieser schlechthin zu den indirecten Dialogen gerechnet werden. Allein in dieser Schroffheit lässt sich weder das Eine, noch das Andere behaupten. Haben wir so oben selbst bisher nur die erstere Seite hervorgehoben, weil sie allerdings die überwiegende ist, so muss dies jetzt vielmehr dahin berichtigt werden, dass zwar die früher bereits gewonnenen Elemente der Idee des Guten zur Construction des höchsten Gutes benutzt, in und mit dieser Operation aber selber geklärt und bereichert werden, dergestalt dass ihr Zusammentreten in eine gemeinsame Anschauung sich unmittelbar vorbereitet, hier aber noch nicht wirklich erfolgt, daher sie denn auch mit diesem ihren eigenthümlichen Namen ‚Idee des Guten' hier noch nirgends genannt wird. Der Zweck des Dialogs ist also, auf Grund der Idee des Guten im Zusammenhange mit den Gesammterscheinungen derselben und in seiner es von allen anderen unterscheidenden Eigenthümlichkeit das höchste Gut dergestalt — und nur durch diesen Zusatz unterscheidet sich unsere Auffassung noch von der Trendelenburgs — zu construiren, dass dadurch die Idee des Guten selber der noch nähern Bestimmung entgegengeführt wird.

Der Staat.

I. Die bisherigen Auffassungen des Werkes.

Bis in die neueste Zeit hinein hat der Staat für ein ausschliesslich ethisches Werk gegolten, nur dass man dabei bald, wie dies unter den Neueren am Schroffsten von Pinzger[757]) und demnächst von Morgenstern[758]) und Schleiermacher[759])

757) *De iis, quae Aristoteles in Platonis Politia reprehendit*, Leipzig 1822. 8. S. 1—12.

758) *De Platonis republica commentationes tres*, Halle 1794. 8. S. 23—73. bes. 51—53. 55—59. 60—65.

759) Uebers. III, 1. S. 63 ff. Auch de Geer in seiner übrigens sehr unbedeutenden *Diatribe in politices Platonicae principia*, Utrecht 1810. 8.

geschehen ist, die Moral des Einzelnen, die Gerechtigkeit mit ihren Folgen, bald, wie dies neuerdings Orges [760]) und Rettig [761]) und in gemilderter Weise Hegel [762]) gethan haben, die Politik, die Darstellung des besten Staates, für den Hauptinhalt desselben angesehen, bald endlich Beides zu vereinigen gesucht hat. Die beiden ersteren Ansichten führen nun gleich sehr dazu, dem Werke die strenge Einheit und die innere Nothwendigkeit aller seiner Theile abzusprechen. So betrachten auf der einen Seite Morgenstern und Schleiermacher die rein politischen Erörterungen nur als eine Nebenhandlung oder als ‚Ausschweifung,' die mit der Hauptfrage nur in so fern zusammenhängt, als einerseits die persönliche Sittlichkeit allerdings erst innerhalb und vermittelst des Staates möglich ist, ihre grössere oder geringere Vollkommenheit also von der des letzteren abhängt, andererseits der Staat eben desshalb vor allen Dingen der Erreichung dieses Zieles gemäss eingerichtet werden, dass die Gesetze der Moral auch die der Politik sein müssen. Dieser Uebelstand wird aber auch durch den von Pinzger eben desshalb eingeschlagenen Ausweg um so weniger vermieden, als derselbe trotzdem in den politischen Auseinandersetzungen manches Ueberschüssige zugestehen muss. Er klammert sich nämlich an eine buchstäbliche Fassung der II. p. 368. C. ff. gegebenen Erklärung an, dass der Staat dasselbe im Grossen, was die einzelne Menschenseele im Kleinen sei, und dass daher an den eben desshalb kenntlicheren Zügen der ersteren die Verhältnisse der letzteren leichter mit erkannt würden, und deutet dies nun dahin, dass der hier aufgestellte beste Staat, der eben demnach ein blosses, unausführbares Ideal sein solle, eben nur als ein erläuterndes Bild der besten inneren Seelenverfassung in Betracht komme,

---

S. 121 ff. Anm. legt auf die Gerechtigkeit wenigstens den Hauptnachdruck, meint aber, ohne dies näher zu begründen, es habe in der Natur von Platons politischen Principien gelegen, die Behandlung des Staats damit zu verbinden.

760) *Comparatio Platonis et Aristotelis librorum de republica*, Berlin 1843. 8. S. 10.

761) *Prolegomena ad Platonis rempublicam*, Bern 1845. 8.

762) Gesch. der Phil. II. S. 269 ff. Eben so Stuhr Vom Staatsleben nach platonischen, aristotelischen und christlichen Grundsätzen, Berlin 1850. 8. I. S. 42 f.

wobei denn eben die Gerechtigkeit von beiden gleich sehr die leitende Norm sei. Und ganz ähnlich sieht auf der anderen Seite Rettig umgekehrt die Erörterungen über die Gerechtigkeit nur als den äusserlichen Anknüpfungspunkt der Untersuchung an, von welchem dieselbe allmälig zu ganz anderen Zielen fortschreite, während doch in Wahrheit die allerdings unleugbare platonische Eigenthümlichkeit, zur Verhüllung der letzten Zwecke seiner Gespräche vielfach von dem ausdrücklich hervorgehobenen Gegenstande derselben im Verlauf zu weit tieferen Fragen hinüberzuleiten, immer nur in so weit gilt, als sich der erstere dabei doch schliesslich als ein wesentlicher Bestandtheil der letzteren ergiebt. Und so ist denn unter allen diesen Auffassungen diejenige Hegels, nach welcher die Gerechtigkeit erst im Staate, der objectiven Wirklichkeit des Rechts, zu ihrer eigentlichen Wahrheit gelangt und der Inhalt des Dialogs somit die Erhebung der blossen Einzeltugend zu der höheren politischen, ganz im Staate aufgehenden ist, die einzige, bei welcher dem Werke die innere Einheit nicht fehlen würde, die einzige auch, welche den gemeinsamen Mangel aller anderen vermeidet, die Gerechtigkeit mehr bloss nach ihrer subjectiven, denn nach ihrer objectiv-formalen, d. h. als Rechtsidee anzusehen.

Jedenfalls würde demnach diese Fassung vor einer solchen bloss äusserlichen Zusammenstellung beider Sphären, wie sie z. B. noch C. E. Ch. Schneider[763]) festhält, nach welcher das Ideal der Moral und der Politik im Dialog zu gleichen Theilen gehen sollen, noch immer den Vorzug verdienen, und wenn Gernhard[764]) einen gemeinsamen Mittelpunkt für die persönliche Sittlichkeit und Glückseligkeit und die des Staates in der Gerechtigkeit und Weisheit findet, so würde ja eben damit doch einmal dieses Band selbst noch wieder ein zwiespältiges sein, und andererseits wird damit auch der angedeutete Mangel in der Auffassung des Gerechtigkeitsbegriffes nicht beseitigt. Durchgreifen-

763) In seiner grossen kritischen Ausg. des Staats, Leipzig 1830—33. 8. Bd. I. *Praef.* S. XI f. Eben so Schramm *Plato poëtarum exagitator*, Breslau 1830. 8. S. 37 f.

764) *De consilio, quod Plato in Politiae libris secutus esset, indagando et eruendo* in Westermann und Funkhänel *Acta societatis Graecae Vol. I.* Leipzig 1836. 8. S. 209 ff. bes. 216.

der ist es daher, wenn Stallbaum[765]) vielmehr in der nothwendigen Wechselwirkung zwischen der vollkommenen Tugend des Einzelnen und des Staatsganzen, wie dieselbe durch das beiden gemeinsame Gesetz, die Rechtsidee, vermittelt wird, den Grundgedanken des Werkes erkennt. Klarer noch tritt die Auffassung der Gerechtigkeit als Rechtsidee bei Hermann[766]) hervor, welcher zugleich der von Pinzger hervorgehobenen Thatsache, dass Staat und Individuum, zu denen im Timäos als dritte analoge Grösse noch das Weltall selbst hinzutritt, nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden sind, im Zusammenhange hiemit erst eine richtigere Anwendung gegeben hat. ‚Qualitativ unterschieden,‘ sagt er, ‚ist nur das Gute und Böse, die Har-‚monie und die Disharmonie; der gute Staat, der gute Mensch, ‚die gute Welt beruhen alle auf derselben Harmonie, welche ‚in verschiedenen Grössen ausgedrückt zu sehen den wahren ‚Musiker nicht irre machen kann, sobald nur das Verhältniss ‚selbst das gleiche bleibt. Gleich wie der Mensch eine Welt ‚im Kleinen (*Phileb.* p. 29), so ist der Staat ein Mensch im ‚Grossen; alle drei stehen sowohl im Ganzen, als in den ein-‚zelnen Theilen unter einander und in sich ganz in dem näm-‚lichen Verhältnisse, und der Uebergang von der Betrachtung ‚der Gerechtigkeit im Individuum zu der Analyse derselben im ‚Staate ist kein anderer, als wenn der Mathematiker die gleiche ‚Proportion nach Bedürfniss bald in gebrochenen, bald in gan-‚zen Zahlen behandelt oder ihre einzelnen Bruchglieder durch ‚Multiplication unter gleiche Nenner bringt.‘ Jenes gemeinsame Mass oder die Rechtsidee, die allerdings auch am Staate oder am Individuum allein verfolgt werden konnte, wird nun hier vielmehr an der Wechselwirkung beider in Betracht gezogen, innerhalb deren beide durch wechselseitige Beleuchtung auch nur um so grössere Klarheit gewinnen.

765) *Opp. III*, 1. (Gotha 1829. 8.) *Praefat.* bes. S. XXV—XXIX.

766) Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals in den gesammelten Abhandlungen S. 134—136., vgl. Gesch. u. Syst. S. 539. Aehnlich schon Proklos *Comm. ad Remp.* p. 349 und eben so neuerdings Teuffel in seiner Uebers. (Sammlung von Osiander und Schwab), Stuttgart 1855. 16. S. 8—12., der aber mit Unrecht diese Betrachtungsweise so fasst, als wäre sie mit der Hegels einerlei, und Munk a. a. O. S. 299 f.

Dürfte nun, wie wir sehen werden, diese Auffassung, nach welcher das Individuum wenigstens nicht lediglich Mittel und der Staat allein Selbstzweck, wie nach der Hegels, sondern in gewissem Betracht auch das umgekehrte Verhältniss Statt findet, in der That die richtigere sein, so scheint mit ihr auch ein in sich einiger, alle Theile des Werkes gleichmässig umfassender Grundgedanke gewonnen. Andererseits aber muss hiergegen denn doch der Umstand bedenklich machen, dass Hermann[767]) diesen Grundgedanken eigentlich nur auf das zweite bis vierte und das achte und neunte Buch, die er eben desshalb für den eigentlichen Kern des Werkes erklärt, angewendet wissen will und das fünfte bis siebente, so wie das zehnte Buch als später hinzugefügte rechtfertigende oder weiter ausführende und das vorliegende Werk mit den frühern und spätern von einem höheren Standpunkte aus verknüpfende Zusätze betrachtet. Es genügt nicht, hierauf[768]) zu erwidern, dass solche Annahmen immer etwas sehr Subjectives behalten werden, vielmehr sind sie eine durchaus in der Sache liegende Consequenz der vorgetragenen Auffassungsweise, welche mit seinem gewohnten Scharfblicke erkannt zu haben ein wesentliches Verdienst Hermanns ist, und die daher im Gegentheile zu einer um so sorgfältigeren Prüfung auffordern muss, ob auch diese Auffassung selber bereits die erschöpfend-richtige ist.

In der That sind denn auch in den bisher entwickelten Ansichten bereits Bestandtheile genug vorhanden, welche über sie selber hinaus auf eine noch tiefer greifende Fassung des Grundgedankens hinweisen. Schon Morgenstern[769]) findet neben der Politik auch noch manche andere Fragen in zweiter Linie im Dialog erörtert, und unter ihnen die Ideenlehre selbst. Tief eindringend aber ist Schleiermachers[770]) Bemerkung, dass der Begriff der Tugend untrennbar mit der Idee des Guten selber zusammenhänge, andererseits aber die letztere — in ihrer umfassenderen Bedeutung — nur in Verbindung mit dem gemeinsamen staatlichen Interesse an richtiger Anordnung des Lebens zur Sprache gebracht werden könne, und dass daher in diesem

767) Gesch. u. Syst. S. 539 f. 694 f. Anm. 676—681.
768) Mit Teuffel a. a. O. S. 22. 769) a. a. O. S. 66 ff.
770) a. a. O. S. 69 f.

Werke nicht bloss alle bisherigen ethischen, sondern auch die dialektischen Vorarbeiten wieder aufgenommen, mit einander verknüpft und zum Abschlusse gebracht würden und alles Dialektische dabei in die Darstellung der politischen Erziehung verwebt werden musste. Munk[771]) erklärt sogar den Theil, welcher von der Beschaffenheit und Erziehung des wahren Philosophen handelt, also gerade das fünfte bis siebte Buch für den eigentlichen Kern des ganzen Werkes, indem auf der Einsicht in die Idee des Guten Ethik wie Politik beruhe, und glaubt daher in der Darstellung der Philosophie als Lebenswissenschaft den eigentlichen Zweck desselben erkannt zu haben. Je richtiger aber dies Alles ist, je mehr man wirklich von der Rechtsidee noch weiter auf die Idee des Guten selbst als deren tiefere Wurzel zurückgehen muss, so könnte doch das Werk eben hiernach nur dann ein bloss ethisches sein, wenn man der voreiligen Behauptung von Orges[772]) ohne Weiteres Glauben schenken wollte, dass die Idee des Staats mit der des Guten schlechthin einerlei sei. Gernhard[773]) endlich will die Weisheit (φρόνησις), welche rein in sich selber ruht und in der Erkenntniss der Idee des Guten selber besteht, von der blossen Erfahrenheit im Staatswesen und der Staatsverwaltung, der σοφία, (IV. p. 428. B. D. E.) unterschieden wissen, die vielmehr selbst erst von der Gerechtigkeit abhängt (p. 433. B.), und eben deshalb neben der Gerechtigkeit, d. h. dem Inbegriff aller praktischen, auch die Weisheit, d. h. den der intellectuellen Vortrefflichkeit, mit in die Fassung des Grundgedankens aufgenommen sehen, hat aber eben dadurch, wie oben bemerkt, indem er trotzdem bei einer bloss ethisch-politischen Betrachtungsweise stehen bleibt, in Wahrheit die Einheit desselben aufgelöst und so auch seinerseits, ohne es zu wissen und zu wollen, die Ungenüge einer solchen Auffassung dargethan. Ob Ast, welcher den Satz Schleiermachers wiederholt, dass im ‚Staate' auch die frü-

771) a. a. O. S. 301 f.

772) a. a. O. S. 10. Dass indessen hiebei eine sehr richtige Ahnung zu Grunde liegt, erhellt schon aus den vorhin angeführten Bemerkungen Hermanns, und Orges hat immer das wesentliche Verdienst, hiemit die bisher noch ungelöste Frage nach dem Verhältniss beider Ideen zu einander wenigstens überhaupt erst angeregt zu haben.

773) a. a. O. S. 212—216.

heren eigentlich speculativen Untersuchungen zum Abschlusse kommen[774]), ungleich Jenem hiemit wirklich dazu gediehen ist, denselben vielmehr für ein dialektisch-ethisches Werk anzusehen, lässt sich nach seiner vagen und zu wenig in sich selber abgeschlossenen Bestimmung der Tendenz desselben, ‚die Gesammtheit des menschlichen Lebens, von der ersten Erziehung ‚und Bildung an bis zur höchsten Wirksamkeit im Staate zu umfassen,‘ eher bezweifeln, als muthmassen.

Und so verbleibt denn Steinhart[775]) das grosse Verdienst, in der Idee des Guten selbst als Princip der sittlichen Weltordnung den höchsten Einheitspunkt und in der Gesammtheit ihrer verschiedenen Manifestationen innerhalb dieser Sphäre den Inhalt des Dialogs gefunden und auf das Eindringendste nachgewiesen zu haben, wie alle verschiedenartigen Bestandtheile desselben von vorne herein auf dies letzte Ziel berechnet sind, wie alle die verschiedenartigen Fäden desselben in ihm dergestalt zusammenlaufen, dass jeder derselben als unentbehrlich erscheint und die vielseitigste und vollständigste Verknüpfung eben damit auch unter ihnen selber Statt findet. Um so mehr aber muss es befremden, wenn Steinhart selbst[776]) dessen ungeachtet glaubt, dass Platon an diesem Werke von den frühesten Zeiten seiner Schriftstellerthätigkeit an und durch alle Perioden derselben hindurch in der Weise beschäftigt gewesen sei, dass er zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen, sich je länger je mehr erhebenden Gesichtspunkten eine Reihe von Entwürfen und Plänen zur Darstellung seiner schon früh im Geiste entworfenen Staatslehre gemacht und nicht herausgegeben, sondern nach Abfassung des Philebos nach einem umfassenderen Gesichtspunkte ausgeführt, umgearbeitet, verbunden und so zu einem Ganzen verschmolzen habe. Man sieht in der That nach allen übrigen Erörterungen Steinharts nicht im Mindesten einen Grund dazu ab, weshalb Platon an diesem Werke allein anders, als an allen anderen gearbeitet haben soll, denn die Verschiedenheit der Theile nach Ton und Darstellungsweise, auf welche

774) Platons Leben und Schriften S. 341. Auch Stallbaum a. a. O. S. LXII f. und Socher Ueber Platons Schriften S. 338. schliessen sich diesem Schleiermacherschen Satze an.

775) a. a. O. V. S. 32 ff. 776) a. a. O. V. S. 122—125.

allein Steinhart sich beruft, erklärt er ja selber hinlänglich aus inneren Gründen (s. u.). So ist diese ganze Annahme eine rein subjective, durch keine sachliche Nothwendigkeit geforderte, und in Wahrheit geht sie noch hinter die Hermanns zurück, der denn doch mit Ausnahme des ersten Buches den ganzen Körper des Werkes erst nach dem Philebos entstehen lässt; ja unter dem Scheine, die durch Hermann geltend gemachte genetische Weise des platonischen Schaffens erst recht zu erfüllen, stellt sie in Wirklichkeit vielmehr dieses gerade wieder in Frage. Denn so stark wir es selber (Thl. I. S. 5.) betont haben, dass der Keim zu seiner Ideenlehre theils dem Platon bereits angeboren, theils auch durch seine frühesten Bildungsmomente schon lebensfähig gemacht war, und eben dies auch auf seine politischen Ansichten auszudehnen haben, so ist doch eine wirkliche Ausbildung der letzteren, die diesen Namen verdient, von der seiner Ideenlehre und von anderen, ihm erst mit seinen Reisen gegebenen Einflüssen abhängig, so dass von ihr nicht schon früher die Rede sein kann. Ja, Steinhart widerspricht sich selbst, wenn er trotzdem findet, dass im Staatsmann die Weiber- und Gütergemeinschaft der Wächter, die doch zu dem Allereigenthümlichsten der platonischen Staatslehre gehört, noch nicht vorhanden sei [777]). Das eigentlich Genetische des platonischen Schaffens besteht gerade darin, dass Platon den zunächst zu lösenden Fragen ganz und ungetheilt seine Aufmerksamkeit schenkt und nicht andere Dinge, die erst im weiteren Verlauf von Wichtigkeit werden mussten, gleich nebenher treibt.

II. Fortsetzung. Die Einkleidung und Darstellungsweise mit besonderer Rücksicht auf das erste Buch.

Zum ersten Male begegnen wir hier gerade der allerfrühesten Form wiedererzählter Gespräche, wie sie nur im Lysis und Charmides sich findet, von Neuem, nämlich der Wiedererzählung nicht bloss durch Sokrates selbst, sondern auch an ungenannte und stumme Personen, die sodann mit der im Protagoras wiederum das Gemeinsame hat, dass sie, wenn auch nicht, wie diese, unmittelbar hinterher, so doch auch nur einen Tag später,

777) a. a. O. V. S. 686. Anm. 194.

als das Gespräch selber, Statt findet. Im Timäos freilich werden als die Zuhörer bei derselben Timäos, Kritias, Hermokrates und noch ein vierter Ungenannter dargestellt (s. u.); da aber im Staate selbst nicht die geringste Andeutung hiervon zu finden ist, so werden wir uns der Ansicht Derjenigen[778]) anschliessen müssen, welche hierin eine erst bei der Abfassung des Timäos vorgenommene Neuerung erblicken. Denn wenn Platon auch, als er den Staat schrieb, selbstverständlich bereits die Absicht haben musste, den Gegenstand des Timäos und vielleicht selbst des Kritias in eigenen Werken zu behandeln, so braucht er doch damals den Plan zu denselben noch nicht in allen seinen einzelnen Zügen entworfen zu haben. Eine Analogie bietet die allem Anscheine nach im Theätetos noch nicht beabsichtigte Einführung des eleatischen Fremden in den Sophisten und Staatsmann dar (s. Thl. I. S. 287). So hat denn zunächst dieser Umstand die Vermuthung Hermanns[779]) rege gemacht, dass das ganze erste Buch bereits in derselben Periode mit dem Lysis und Charmides entstanden sei, indem dann ‚die folgenden begreiflicherweise, auch wenn sie später hinzugefügt wurden, der einmal gegebenen Form folgen mussten.' Gewiss ist nun diese Bemerkung gleich allen andern dieser Vermuthung zu Grunde liegenden Beobachtungen aus der feinsten Kenntniss platonischer Art und Kunst geschöpft, und sie alle bleiben deshalb, auch wenn man sie anders erklärt, doch an sich von der höchsten Wichtigkeit. Aber gleich in diesem Falle könnte man zunächst einwenden, dass ein förmlich einrahmender und den Bericht selbst unterbrechender Dialog bei dem grossen Umfange des letzteren

---

778) Hermann Gesch. u. Syst. S. 537 f. Schneider Uebers. von Plato's Staat, Breslau (1833). 1850. 8. S. 287. Steinhart a. a. O. V. S. 39. Munk a. a. O. S. 326 f. Freilich Ast a. a. O. S. 347 zerhaut auch hier lieber gleich den Knoten: nach ihm ist der Eingang der Politie ‚ohne Zweifel' verloren gegangen.

779) a. a. O. S. 538. u. 694. Anm. 672. Die an letzterer Stelle hervorgehobene Bemerkung von Schleiermacher a. a. O. II, 1. S. 497. 2. A. 334 f. 3. A., dass auch die Form der Wiedererzählung überhaupt statt der Vorlesung schon im Theätetos verworfen sei, will indessen nach dem von Schleiermacher selbst und dem von uns Thl. I. S. 178. Erinnerten nicht viel besagen, um so mehr da sonst auch Parmen., Gastm. und Phäd. vor dem Theät. geschrieben sein müssten.

denn doch allzu winzig erschienen wäre.[780]) Indessen dieser Einwurf hält wenig Stich, da Platon ja eben so gut dann die Wiedererzählung überhaupt ganz hätte weglassen können, die doch hier durchaus nach Weise jener ältesten Gespräche mehr der mimischen Lebendigkeit, als der Idealisirung des Inhaltes dient, und so könnte denn gerade dieser Umstand umgekehrt in eine neue Rechtfertigung jener Vermuthung umschlagen. Es bleibt daher nur der allgemeine Weg, überhaupt neben den Aehnlichkeiten mit jenen Gesprächen auch die von Herrmann ganz ausser Acht gelassenen wesentlichen Verschiedenheiten von ihnen in Betracht zu ziehen und sodann nunmehr zu untersuchen, ob die ersteren hiernach nicht vielmehr aus der schon angedeuteten Absicht Platons, in der Republik gleichsam seine ganze Schriftstellerthätigkeit von ihren ersten Anfängen an, wenn auch mehr nach idealen, als historischen Gesichtspunkten zu resumiren, erklärt werden müssen,[781]) so dass eben hiernach dem ersten Buche dieselben Eigenthümlichkeiten wie den vorbereitenden Werken, den späteren Theilen aber dieselben wie den dialektischen zukommen müssen. Recapitulationen dieser Art, wenn auch grossentheils mit anderen Mitteln fanden wir ja auch schon in den zunächst voraufgehenden Werken in reichem Masse vor.

Gleich hinsichtlich des Orts, der Jahres- und Tageszeit und der ganzen Veranlassung hat das Gespräch seine ganz ausschliesslichen Eigenthümlichkeiten. Weder ein Gymnasium noch eine Palästra, wie im Lysis, Charmides und Laches, sondern die ruhigere Umgebung eines Privathauses, aber auch nicht einmal die eines städtischen, einem mächtigen und reichen Bürger angehörigen, wie im Menon, wohl gar zur Aufnahme von Sophisten mit zahlreichen Schülern eingerichteten, wie im Protagoras und Gorgias, sondern vielmehr das Haus eines eingewanderten Fremden ist der Schauplatz der Unterredung. Alles dies ist denn doch theils auf ein ruhigeres Mass, ein strengeres Gleichgewicht zwischen Form und Inhalt, theils darauf berechnet, den Sokrates aus dem Kreise seines specifischen Athenerthums, seines streng an die eigentliche Stadt gebundenen Lebens heraustreten zu lassen, und dies muss eher an den Phädros erinnern, zumal da hier,

780) Steinhart am eben angef. O.

781) Mit Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 7—10.

wie dort seine Gewohnheit, selten die lotztere zu verlassen, hervorgehoben wird (p. 328. C f.)[782]), während doch, wenn dieser Eingang nrsprünglich nur anf das erste Buch berechnet gewesen, im Gegentheil aller Grund vorhanden war, gerade wie im Charmides (p. 153. A.), ihn erst recht inmitten seines gewohnten Verkehrs erscheinen zu lassen. Ja, wir werden kaum zu weit mit der Vermnthung gehen, dass Platon in der Befrenndung des Sokrates mit dem Syrakuser Kephalos (p. 328. D.) seine eignen unteritalisch-syrakusischen Erlebnisse und deren Einflüsse auf die Gestaltung der Gedanken dieses Werkes gleichsam vorgebildet darstellen will. Und wenn eben desshalb Sokrates in die Umgebung des Lysis, Charmides und Laches ohne allen besonderen Anlass oder aber doch dnrch einen solchen eintritt, welcher das nachfolgende Gespräch mehr oder weniger unmittelbar nach sich zieht, so steht dagegen der hier zunächst gegebene, die erste Bendisfeier, mit dem Inhalt des ersten Bnches für sich betrachtot ansser aller Beziehnng, wogegen die Aufnahme des Dienstes dieser fremden, thrakischen Göttin in den athenischen Staat vortrefflich znm Hintergrunde des Ganzen sich eignet, in welchem auch Sokrates seine Blicke gelegentlich über die Grenzen der griechischen Welt hinausschweifen und anch die Eigenthümlichkeiten und Einrichtungen fremder Völker bei seinen Gedanken über Staatenbildung nicht ganz ausser Betracht lässt. Wohl groift auch in Lysis eine Festfeier in die Handlung ein, aber von weit gewöhnlicherer und weit minder glänzender Art, und dies Hermesfest ist recht eigentlich eine Feier der Gymnastik, welche die vornehmste Anregung znr Knüpfnng von Frenndschafts- und Liebesverhältnissen zwischen Personen des männlichen Geschlochts, wie sie dort der Gegenstand der Unterhaltung sind, zu bieten pflegte. Wohl wird dort (p. 207. D.) der junge Menexenos eben so, wie hier der greiso Kephalos (p. 331. D.) mitten ans dom Gespräche zu ciner Opferhandlnng abberufen, aber Letzterer unähnlich dem Ersteren, um nicht wieder zu demselben zurückznkehren. Beide spielen also eine thätige Rolle bei der Feier selbst, aber Menexenos bei der officiellen, Kephalos dagegen als der patriarchalische Oberpriester seiner Familie. Dort findet die Feicr und das Gespräch nur in ver-

782) Steinhart a. a. O. V. S. 57.

schiedenen Theilen derselben Räumlichkeit Statt, hier wogt das eigentliche öffentliche Fest draussen und greift nur einmal in einem schwachen Nebenlaufe in diesen ruhigeren Freundes- und Familienkreis hinein. So ist die scenische Zurüstung hier allerdings auf der einen Seite noch weit reicher und glänzender, als in jenen frühesten Gesprächen, indem sie die ganze Hafenstadt erfüllt, aber andererseits auch weit gemessener, indem aus diesem weiten äusseren Gebiete ein kleiner, enger ernsterer Kreis von abweichender, in sich geschlossener Eigenthümlichkeit nach innen zu ausgesondert ist, und es dient der beschaulichen, in ihm herrschenden Betrachtung, dass er sich in einem Zwischenacte des lauten Festes und, wie es scheint, an den kühleren Stunden des Spätnachmittags versammelt und diese seine Betrachtungen, wie man nach der Länge derselben schliessen muss, bis spät in die feierliche Stille der Nacht hinein fortsetzt, so dass der abendliche Fackellauf zu Pferde und die sich anschliessende, jene Stille durchtosende Nachtfeier den Theilnehmern dieses Gespräches ganz aus dem Sinne gerückt werden und von dem ganzen Feste somit in demselben gleichsam nur der ideale, zum feierlichen Ernste verklärte Grundton zurückbleibt. Im Lysis ist das Fest beim Beginn des Gesprächs im Ganzen, wie es scheint, schon beendet, hier dauert es draussen während der ganzen Zeit desselben fort, und die Verknüpfung zwischen dem bewegten Leben in der weiteren und der beschaulichen Ruhe in der nächsten Umgebung entspricht ganz der Stellung, welche Platon den Philosophen in seinem Idealstaate zuweist, mag auch an sich das durch die ganze Situation gegebene Zeitmass eher dem Umfange des ersten Buches, als dem des ganzen Werkes zu entsprechen scheinen[783]). Und nun jener gleichzeitige Fackellauf selbst, in welchem Platon nach seiner eignen Erklärung in den Gesetzen[784]) (VI. p. 776. B.), was besonders auf die hier vorkommende Form desselben passt, wo jeder seine Fackel noch brennend seinem Hintermanne zu übergeben suchte, ‚ein Bild der Vergänglichkeit des Lebens und des raschen Wechsels der Geschlechter erblickte‘ und die folgende Nachtfeier deuten sie nicht wiederum bereits ‚auf die geheimnissvollen, nächtlichen

783) Vgl. Steinhart a. a. O. S. 38—40.
784) Schleiermacher a. a. O. S. 529 f.

Regionen des Lebens nach dem Tode', mithin bereits auf das zehnte Buch hin![785]). Was endlich die Jahreszeit anlangt, so ist diese, der Spätfrühling (Mai), durch das Fest vorgeschrieben[786]) und steht mit dem Inhalt in keiner engern Verbindung, doch wird auch sie zur dramatischen Belebung benutzt, indem ‚der heisse Tag dem von Sokrates in die Enge getriebenen Thrasymachos noch reichlichere Schweisstropfen auspresst'[787]), p. 350. D.

Aber auch in der Beschränkung der stummen Zuhörer des Gespräches auf eine geringere Zahl von meist lauter ausdrücklich genannten und in weiteren Kreisen bekannten Personen, die daher auch trotz dieser ihrer Statistenrolle in genauer Beziehung zu dem Inhalte der Unterredung stehen, lässt sich jenen frühen Dialogen gegenüber, in welchen sich diese Zurüstung vielmehr zu einem weiten Hintergrunde von ganz unbestimmt gelassener Art und Umfänglichkeit ausdehnt, das weisere Mass und die ausgeführtere Gliederung der hier angewandten Kunst nicht verkennen. Höchstens hat der Protagoras etwas Aehnliches aufzuweisen, aber auch dort geht dieser Hintergrund mehr ins Weite, und eine Menge der anwesenden Personen bleiben ohne namentliche Bezeichnung und zwar allem Anscheine nach eine grössere, als die, welche eine solche empfängt, und so entspricht die hier gewählte Anordnung abgesehen von den durch die Sache gebotenen Abweichungen eher noch der des Phädon. Gewiss haben die beiden Hauptmitunterredner im ersten Buche, Polemarchos und Thrasymachos, eine unverkennbare Aehnlichkeit mit denen im Lysis, Charmides und Laches[788]), und auch die Folge ihrer Theilnahme am Gespräche ist ganz dieselbe, dass zuerst der Praktiker und sodann der Theoretiker an die Reihe kommt. Aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich denn doch der wesentliche Unterschied, dass dort der erstere als noch ganz unberührt von der sophistischen Zeitbildung und der letztere doch auch eben nur als ein von ihr berührter Praktiker dargestellt wird, während hier Polemarchos vielmehr (p. 331. E.) den Simo-

785) Steinhart a. a. O. V. S. 58. u. 672. Anm. 87.

786) Das Bendisfest ward am 21. Thargelion gefeiert nach Aristoteles von Rhodos bei *Procl.* zum Tim. p. 27.

787) Steinhart a. a. O. V. S. 672. Anm. 85.

788) Hermann a. a. O. S. 538.

nides zu seinem Gewährsmanne macht, welchen Platon im Protagoras, auf welchen Dialog man daher eher schon eben hierin einen Rückweis erblicken wird [789]), wenigstens als den nächsten Vorläufer der Sophisten erscheinen lässt [790]), und Thrasymachos selber der ausgeprägteste Sophist ist. Die erstere der dortigen Rollen fällt daher hier in Wahrheit vielmehr dem Kephalos und eher die zweite dem Polemarchos zu, während Thrasymachos vielmehr eine ganz ähnliche, wie Kallikles im Gorgias spielt, so dass eben damit im Gegentheil schon auf diesen letzteren Dialog Rücksicht genommen wird [791]), und diese Aehnlichkeit ist um so grösser, als hier nicht, wie in jenen frühesten Dialogen, der sophistisch gebildete Mitunterredner dem wahren Begriffe der Sache am Nächsten auch positiv vorarbeitet, vielmehr sich zum Sokrates, gerade wie Kallikles, in den allerschroffsten principiellen Gegensatz stellt, und als dieser Gegensatz sich in beiden Fällen um die Frage der Gerechtigkeit dreht. Aber Kallikles ist andererseits wieder dem Gorgias und Polos gegenüber der Praktiker; dort ist es also der sophistisch gebildete praktische Staatsmann, hier dagegen umgekehrt der Sophist selber, welcher die letzten Consequenzen der falschen Lebensklugheit zieht. Man kann daher auch keineswegs die Erörterungen des ersten Buchs über die Gerechtigkeit so schlechthin als ein Seitenstück zu denen des Charmides und Laches über die Besonnenheit und Tapferkeit bezeichnen [792]), denn wenn die positiven Momente des gesuchten Begriffes auch hier, wie dort indirect bereits mit in den Negationen liegen (s. u.), so müsste doch, — selbst davon abgesehen, dass, wie sich weiter unten ergeben wird, dies doch in sehr verschiedener Weise der Fall ist — um eine völlige Aehnlichkeit der Methode zu erzielen, derselbe dort ebenso, wie

789) Schleiermacher a. a. O. S. 8. Einen ganz entsprechenden Rückweis haben wir ja Thl. I. S. 173 f. bereits im Kratylos in der ‚Weisheit des Euthyphron' auf den Dialog letzteren Namens gefunden.

790) Ueber diesen bei der Zergliederung des Protagoras Thl. I. S 52. nicht scharf genug hervorgehobenen Punkt s. Anm. 699 und ausführlicher meine Uebers. dieses Dialogs (Sammlung von Osiander und Schwab), Stuttgart 1856. 16. S. 23. u. bes. 142 f. Anm. 115. S. 146. Anm. 130. u. S. 147 f. Anm. 137.

791) Vgl. Steinhart a. a. O. V. S. 47 f., der aber mit Unrecht auch den Kallikles einen ‚Sophisten' nennt.

792) Mit Hermann a. a. O. S. 538.

es hier geschieht, an der Zurückweisung seines Gegentheils zur Darstellung gebracht werden, so wenig es im Uebrigen zu bestreiten ist, dass auch hier der negative Schluss des ersten Buches dem jener Dialoge entspricht, und dass auch hier ‚auf die glänzende Scenerie des Eingangs gerade, wie dort ein zwar dramatisch belebtes, aber in höchst nüchternen Begriffsklitterungen befangenes Gespräch folgt'[793]). Was sollte denn auch Platon damals, da er weder im Charmides die Besonnenheit noch im Laches die Tapferkeit speciell definiren wollte, sondern es ihm vielmehr nur auf gewisse Probleme hinsichtlich der Tugend überhaupt dabei ankam, was sollte er, nachdem dort Alles, was in dieser Hinsicht damals überhaupt für ihn in Frage kommen konnte, um zur Einleitung für den Protagoras, Menon und Gorgias zu dienen, völlig erschöpft war, damals noch mit dieser Behandlung der Gerechtigkeit gewollt haben? Ebenso ferner wie Simonides hier und im Protagoras, so wird Ismenias hier p. 336. A. in ganz ähnlicher Beziehung, wie im Menon (s. Thl. I. S. 76. f.) erwähnt, und der Schluss des ersten Buches hat gerade mit dem dieses letztern Dialogs die meiste Aehnlichkeit, so dass es also an einer Rückbeziehung auch auf ihn nicht fehlt.[794]) Perdikkas wiederum spielt dieselbe Rolle, wie im Gorgias (p. 470. D. ff.) sein Sohn Archelaos, und der mit ihm und Ismenias zusammengestellte Periandros (p. 336. A.) hat ohne Zweifel eben aus demselben Grunde, welcher diese Zusammenstellung bedingt, bereits im Protagoras (p. 343. A.) seine gewöhnliche Stelle unter den sieben Weisen mit dem Myson vertauschen müssen, während andererseits im Gegensatz zu den so zusammengestellten Leuten Simonides auch wieder mit einem Bias und Pittakos auf eine Linie tritt, (p. 335. E.), denen er als Uebergangsglied zu den Sophisten im fünften Abschnitte des Protagoras sich ebenso sehr verwandt, als von ihnen abweichend erwies.[795]) Unter diesen Umständen aber können wir kaum noch daran zweifeln, dass auch die Wahl

793) Hermann am eben angef. O.

794) Wie Hermann a. a. O. S. 694. Anm. 672 selbst zugesteht.

795) Auch über diesen oben zum Protagoras nicht gehörig entwickelten Punkt habe ich auf Grund der Erinnerungen von Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 591 ff. das Genauere in meiner Uebers. dieses Dialogs S. 23 f. 140—148. erörtert. Vgl. übrigens schon Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 531.

des Polemarchos, ‚der hier nur noch in der Anhänglichkeit an die ererbte Dichtermoral und Unklarheit des Begriffes befangen ist‘,[796]) an seine Erwähnung im Phädros (p. 257. B.) als eines aufrichtigen Freundes philosophischer Bestrebungen erinnern soll, und dass selbst das Auftreten des Lysias als stummer Person im Kreise seiner trefflichen und dem Sokrates engbefreundeten Familie dazu bestimmt zu sein scheint, das im Phädros über ihn gefällte nachtheilige Urtheil auf seine rhetorische Richtung zu beschränken und ihn dagegen seinem sittlichen Charakter nach als ‚würdigen Sohn seines Hauses‘ darzustellen.[797]) Aber auch Thrasymachos gehört zu den im Phädros durchgemusterten Rhetoren (s. das. p. 261. C. 266. C. 267. C. 271. A.), und da die gewöhnliche Rhetorik sich nach Platon zu der Sophistik oder falschen Dialektik wie die praktische Seite zur theoretischen verhält nnd daher stets als die falsche Ethik und Politik oder doch als ein Hauptstück derselben auftritt, so treten im Lysias und im Thrasymachos die edlere und die ganz verwerfliche, die abgeschwächte und die consequente Richtung derselben im innigsten Zusammenhange mit dem Inhalte nicht sowohl des ersten Buches, als vielmehr des ganzen Werkes einander gegenüber. Beide repräsentiren daher hier, wiederum ins Kurze zusammengezogen, jenen langen Zng sophistischer Rhetoren im Phädros. Dass Lysias trotzdem nur eine schweigende Rolle spielt, mag mit darin seinen Grund haben, weil von den beiden Voraussetzungen seiner Richtung, dem Festhalten an den besseren alten athenischen Traditionen und der inconsequenten Halbheit, in welche die Sophistik und sophistische Rhetorik immer wieder zurückfällt, weil das Verkehrte, je strenger durchgeführt, desto sicherer sich selbst vernichten würde, jede vereinzelt bereits anderweitig wirksamer vertreten ist, die erstere in seinem Bruder Polemarchos, die letztere in einem Schüler gerade des consequentesten aller Sophisten selbst, des Thrasymachos, nämlich dem jungen Kleitophon, welcher bei seinem ungeschickten Versuche seinem Lehrer zu Hülfe zu kommen vielmehr ‚den absolnt hingestellten paradoxen Behauptungen desselben sogleich dnrch eine beschränkende Clausel die Spitze abbricht, eben dadurch aber ihre Verkehrt-

796) Hermann a. a. O. S. 693. Anm. 671.
797) Steinhart a. a. O. V. S. 47.

heit nur noch klarer ans Licht bringt'[798]) (p. 340. A. B). Das kurze Gefecht, welches sich bei dieser Gelegenheit zwischen dem Letzteren und dem Polemarchos erhebt, erinnert lebhaft an das zwischen Polos und Chärephon im Eingange des Gorgias (s. Thl. I. S. 101). Ausser dem Kleitophon scheint auch Charmantides ein Schüler des Thrasymachos zu sein[799]), und auch das entspricht wieder dem hier herrschenden Gesetze grösseren künstlerischen Masses, dass in dieser Weise der lange Schweif von Anhängern, welcher in früheren Dialogen den Meistern der Sophistik beigegeben zu werden pflegt, auf eine Zweizahl beschränkt und durch sie gleichsam nur angedeutet wird. Wenn aber dieser Charmantides derselbe ist, welcher späterhin auch zu den Schülern des Isokrates gehörte[800]), so scheint sein, wenn gleich stummes Auftreten in dieser wenig ehrenvollen Genossenschaft ein Zeichen zu sein, dass Platon seine im Phädros ausgesprochene Vorliebe für den Isokrates nicht recht mehr hegte und seine dort über ihn geäusserten Hoffnungen nicht erfüllt sah, was er somit in der schonendsten Weise für diesen ihm vielleicht noch immer persönlich befreundeten Mann angedeutet haben würde. Nikeratos, der Sohn des Nikias, deutet sehr bestimmt auf den Laches zurück, wo er als Zögling des Damon erscheint, den ihm Sokrates zugewiesen hatte, nachdem er selbst die Aufforderung, sein Lehrer zu werden, ausgeschlagen (s. das. p. 180. C. D. 200. C. D.). Eben desshalb weist aber auch hier sein Auftreten als Zuhörer des Gesprächs wiederum bereits über das erste Buch hinaus auf die spätere ehrenvolle Berufung auf die ethisch-musikalischen Lehren des Damon (III. p. 400. B. IV. p. 424. C.) hin, und man muss sich im Zusammenhange hiemit an die im Theätetos (p. 151. B.) näher entwickelte Gewohnheit des Sokrates erinnern, diejenigen unter den ihm zum näheren Ver-

---

798) Steinhart a. a. O. V. S. 55 f. Ungenügend leitet dagegen Grön van Prinsterer *Prosopogr. Plat.* S. 114 die bloss stumme Rolle des Lysias aus der Absicht her, *ut significaretur, Lysiam de exigua re tenuiter potius disserere posse, quam de maximis rebus graviter disputare.*

799) Böckh Berliner Winterkatalog 1838—39. S. 9. Steinhart a. a. O. V. S. 55.

800) *Isocrat. de antid.* §. 93., was, wenn man die Zeit der Handlung etwa ins Jahr 410 verlegt, immerhin nicht unmöglich und aus dem im Texte beigebrachten Grunde sogar wahrscheinlich ist.

kehr mit ihnen angetragenen jungen Leuten, bei denen er keine philosophischen Anlagen, wohl aber den Keim zu einer soliden Tüchtigkeit niederen Grades entdeckte, anderen Lehrern und zwar den ihm geistig näher stehenden unter den Sophisten zuzuweisen, wie z. B. dem Prodikos, der noch überdies mit dem Damon befreundet war (Lach. p. 197. D.). Im Nikeratos gewinnen mithin auch die positiv die Sokratik vorbildenden Momente der Sophistik in ihren Früchten einen praktischen Beleg, ja er stellt noch specieller die Wirksamkeit einer analogen musikalischen Bildung, wie sie für den zweiten Stand des platonischen Staates bestimmt wird, vor Augen, indem dieselbe in diesem Falle mit jenen Momenten zusammentrifft. Und auch dies geschieht wieder mit derselben Vermeidung alles Ueberladenen, ohne ihn selbst genauer zu schildern, indem bloss die Freunde, mit denen wir ihn verbunden sehen, seinen eigenen Charakter errathen lassen. Diese leise Andeutung genügte auch hier, weil theils die genauere nachherige Berücksichtigung des Damon für sich selber spricht, theils weil das, was eine andere Seite der Sophistik, nämlich die Rhetorik, Positives enthält, schon im Glaukon mit zur Darstellung kommt (VIII. p. 548. E.).[801]) Auch von den grossen Sophisten der frühern Dialoge selbst werden wenigstens Protagoras und Prodikos (X. p. 600. C.) ausdrücklich nach Seiten ihrer pädagogischen Wirksamkeit als Lehrer der Haus- und Staatsverwaltung erwähnt.

Aber auch dass die Hauptpersonen des ersten Buches nachher ganz zurücktreten, beweist nicht, dass dasselbe ursprünglich eine selbständige Schrift gebildet habe, denn dies Zurücktreten ist offenbar durch die Einführung des Glaukon und Adeimantos von vorne herein berechnet. Haben nämlich zwar auch der kleine Hippias, Lysis, Charmides und Laches solche nur im Eingange bedeutender hervortretende Personen, wie es unter jener

801) Steinhart a. a. O. V. S. 669. Anm. 62 h. Nahe genug liegt es freilich auch, mit Munk a. a. O. S. 272—274. die Einführung des Nikeratos, der nach Xenoph. Gastm. III, 5. IV, 6. die ganze Ilias und Odyssee auswendig gelernt hatte und im Homeros die Quelle aller Weisheit und Tugend erblickte, auf die Polemik des Gesprächs gegen den letzteren zu beziehen, allein da ihn Platon selbst in früheren Dialogen nicht nach dieser Seite hin geschildert hatte, so würde er hier, wenn er dies gewollt, es auch deutlich hervorgehoben haben.

Voraussetzung Glaukon und Adeimantos sein würden, so haben wir doch schon zum Parmenides (Thl. I. S. 337. vgl. 355.) gesehen, dass, wo Platon seine Familienmitglieder als thätige Theilnehmer in seine Dialoge verflicht, diess immer die Verschmelzung seines eignen Geistes mit dem sokratischen, die Fortentwicklung des letzteren im ersteren bezeichnet, was Glaukon und Adeimantos bloss in Bezug auf das erste Buch keineswegs, vortrefflich aber in Bezug auf das Ganze leisten (s. u.). Und so werden wir denn in ihrer Einführung einen Rückblick auf den Parmenides und, wenn wir uns erinnern, dass Platon selbst die blosse Namensgleichheit als Symbol verwandter innerer Beziehungen zu gebrauchen nicht verschmäht (s. Thl. I. S. 314.), so auch in dem Syrakusier Kephalos hier eine Erinnerung an den Klazomenier dort erkennen und so jenen Dialog als den ersten, den Staat aber als den zweiten Höhenpunkt seiner Gedankenentwicklung vom Platon selber hiedurch bezeichnet finden.

III. Fortsetzung. Die Zeit der Handlung.

Dazu kommt nun aber auch noch, dass Glaukon und Adeimantos selbst keine anderen als die im Parmenides auftretenden Personen gleiches Namens und zwar die Brüder des Platon [802]) sind, und dass wir das ganze Gespräch nicht als im Jahre 445 oder 437 oder 430 oder 420 [803]), sondern erst etwa 410 [804]) gehalten

802) Und nicht, wie ich leider Thl. I. S. 337. Anm. 496. noch selber angenommen habe, das von Ast a. a. O. S. 211 f. und Hermann (in den dort angef. O.O.) vermuthete angebliche ältere Brüderpaar, was Böckh Berliner Sommerkatal. 1839. S. 13—15. 1840. S. 9 ff. schlagend widerlegt hat.

803) Das Jahr 445 oder 437 ist die ältere Annahme, die bereits für immer als abgethan gelten darf, für 430 stimmen Hermann Schulzeitung 1831. No. 82 f. *De reipublicae Platonicae temporibus*, Marburg 1839. 4. Gesch. u. Syst. S. 695 f. Anm. 683. und in modificirter Gestalt (s. darüb. Anm. 808.) Ges. Abhh. S. 15 f. Anm. 30. und *De Thrasymacho Chalcedonio sophista*, Göttinger Winterkatal. 1848—49, und Steinbart a. a. O. V. S. 58—65., für etwa 420 Vater Jahns Archiv 1843. S. 196 ff. vgl. Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1840. S. 638 f.

804) S. Böckh Berliner Winterkatal. 1838—39. Sommerkatal. 1839. u. 1840., dem neuerdings auch Stallbaum *Lysiaca*, Leipzig 1851. 4. S. 8. und Munk a. a. O. S. 264 ff. beistimmen. Eine eingehende Würdigung der in diesem Streite für und wider vorgebrachten Gründe muss ich wie-

zu denken haben, mithin nicht, wie die ältesten Dialoge im jugendkräftigen Mannes-, sondern vielmehr im beginnenden Greisenalter des Sokrates. Leider sind wir über die Zeit von der Einführung der Bendisfeier, welche hier sonst entscheidend sein würde, nicht näher unterrichtet, und was das Treffen bei Megara anlangt, in welchem Glaukon und Adeimantos sich ausgezeichnet haben (II. p. 368. A.), so fragt es sich eben, ob die berühmte Schlacht bei diesem Orte 460, oder die heftigen Gefechte daselbst 424 oder endlich das freilich nur von Diodoros erwähnte blutige Treffen von 409 gemeint sind[805]). Ueber das Geburtsjahr und die Lebensverhältnisse des Lysias endlich sind die Angaben des Alterthums unzuverlässig und widersprechend nnd doch haben auch die berichtigenden Bestimmungen neuerer Kritiker sich noch keinen allgemeinen Beifall zu erkämpfen vermocht. So viel ist aber gewiss, dass, wenn Sokrates einmal sagt, er unterhalte sich gern mit sehr alten Leuten (wie eben Kephalos ist) und doch zugleich von den Beschwerden des Greisenalters als von etwas ihm Fremden spricht (I. p. 329 D. ff.), dies eben die Beziehung enthält, dass er selbst auch schon in vorgerückten, aber doch noch nicht bis zum eigentlichen Greisenalter vorgerückten Jahren steht, also ein hoher Funfziger sein muss. Und so viel ist eben so gewiss, dass Glaukon und Adeimantos nicht älter sind, als Sokrates, wie sie doch sein müssten, wenn sie 460 schon bei Megara mitgekämpft hätten, sondern vielmehr als Jünglinge erscheinen. Denn wollte man selbst p. 328. D. unter den *νεανίαι* nicht sie, sondern die Söhne des Kephalos verstehen, so redet doch Sokrates mehrmals über die Verliebtheit des Glaukon, die sich auch I. p. 328. A. bereits in seiner vorgreifenden Bereitwilligkeit zeigt, der Einladung des Polemarchos zu folgen, als dieser dem Sokrates und seinen Begleitern den Verkehr mit mancherlei Jünglingen verspricht, so väterlich scherzend (III. p. 402. E. V. p. 474. D.), dass er sich offenbar im Gegensatz zum Glaukon bereits durch seine Jahre über solche Jugendthorheiten erhoben fühlt. Freilich ist aber

---

der einem besonders herauszugebenden Supplement vorbehalten und mich hier dabei begnügen, einige Hauptpunkte ohne weitere Citate hervorzuheben.

805) *Thuc. I*, 105. *IV*, 66 ff. *Diod. XI*, 79. *XII*, 66. *XIII*, 65. Krüger Histor.-philol. Studien I. S. 162 ff.

auch Polemarchos noch ein junger Mann, denn während er im Phädr. p. 257. B. (d. h. zwischen 411 und 405, s. Thl. I. S. 473) schon als Philosoph erscheint, so dagegen hier, wie gesagt, noch in ‚der Anhänglichkeit an die ererbte Dichtermoral befangen;‘[806] und wenn dies freilich noch nicht viel beweist, so kann Kleitophon bei aller seiner Petulanz I. 340. A. doch nur desshalb, weil Polemarchos eben noch jung ist, behaupten, dass dessen Zustimmung zu den Erörterungen des Sokrates gerade nicht viel besagen wolle, und so sind denn allerdings unter den Jünglingen, von denen Kephalos p. 328. D. spricht, auch seine eignen Söhne mit inbegriffen. Denn Lysias war nach I. p. 331. D. E. jünger als Polemarchos[807]), und Euthydemos, da er hier p. 328. B. an letzter Stelle genannt wird, wohl der jüngste von allen. Allein dies Alles beweist eben nur, wofür auch noch viele andere Gründe sprechen, dass das überlieferte Geburtsjahr des Lysias 458 nicht das richtige sein kann, sondern dass es, wenn auch nicht mit Vater in etwa 436, so doch mit Hermann in ungefähr 445 oder 444 hinabzurücken ist. Denn dann war Polemarchos 410 etwa 36 bis 37 Jahre alt und konnte noch so gut, wie Sokrates in dem gleichen Alter im Protag. p. 314. B. (s. Thl. I. S. 472 f.) sich für einen solchen erklärt, für einen jungen Mann gelten und von einem so anmassenden Burschen wie Kleitophon recht wohl einer solchen Behandlung ausgesetzt sein. Ja, seine eignen Worte p. 328. A. scheinen indirect zu besagen, dass er selbst sich nur nicht mehr zu den *νέοις* im engern Sinne rechnet. Und auch Kephalos selbst verliert dadurch das übermässige Alter, welches jene überlieferte Angabe für die Zeit um 410 ihm aufbürden würde, sondern bekommt etwa 80 Jahre, während jede frühere Zeitbestimmung für diese Unterredungen vom Staat dazu nöthigt, unter Voraussetzung jener herabgesetzten Geburtszeit seines Sohnes Lysias ihn übermässig spät an das Geschäft der Kinderzeugung gehen zu lassen, um seine obige Bezeichnung als eines ‚sehr alten‘ Mannes rechtfertigen zu können. Dass er aber vor der Uebersiedelung seiner Söhne nach Thurii, welche unter dieser Voraussetzung erst 430 und nicht schon 445 oder 444 zu setzen ist, schon todt war,

806) Hermann Gesch. u. Syst. I. S. 693. Anm. 671.

807) Vgl. auch *Pseudo-Plutarch. Lysias* p. 835. C.

lässt sich aus sicherer Quelle nicht beweisen, denn Lysias geg. Erat. §. 40. sagt nur, dass sein Vater 30 Jahre, nicht aber, dass er so lange ununterbrochen in Athen gelebt habe; er kann also füglich noch mit nach Thurii gegangen und mit nach Athen zurückgekehrt sein. Jedenfalls wohnt er allem Anscheine nach in unserm Dialog mit seinen Söhnen im Peiräeus und ist nicht etwa dort bloss zum Besuche [808]). Damit fällt schon das Jahr 420 zusammen, und nur die Zeit vor dem Wegzuge nach Thurii 430 oder nach der Rückkehr 411, dann aber nach allem Obigen in Wahrheit vielmehr nur die letztere, bleibt übrig. Und auf diese letztere allein passt auch die Gegenwart des Nikeratos bei diesem Gespräche, da derselbe im Laches, dessen Handlung wegen der Erwähnung der Schlacht bei Delion p. 181. B. erst nach und wohl ein paar Jahre nach 424 fällt [809]) noch ein höchstens 18 jähriger Jüngling ist, für welchen Sokrates nur noch erst jüngst seinem Vater den Damon zum Lehrer in der Musik empfohlen hat (p. 180. C. D.) und dessen Bildung Nikias noch immer am Liebsten dem Sokrates selber übertragen möchte (p. 200. D.), so dass er 430 noch keine 12 Jahre zählen konnte, wogegen er 410 als höchstens ein angehender Dreissiger vortrefflich zu der ganzen Situation und der Umgebung passt, in welcher wir ihn hier finden. Ueber die Geburtszeit des Kleitophon, Charmantides und selbst des Thrasymachos aber ist nichts Bestimmtes auszumachen, wenigstens lassen die Angaben der Alten es zweifelhaft, ob er nicht lange vor oder aber nicht lange nach dem überlieferten Geburtsjahre des Lysias 458 das Licht der Welt erblickte [810]); und eben so lassen die im Dialoge bloss erwähnten Personen und das von ihnen Erwähnte sich theils mit beiden Zeitbestimmungen vereinen, theils kann es Nichts entscheiden, wenn in diesen Nebendingen bei jeder von beiden Zeitverstösse entstehen oder übrig bleiben. Thrasymachos könnte nun so,

---

808) Wie Hermann annahm, so lange er noch das überlieferte Geburtsjahr des Lysias 458 festhielt.

809) Ich habe oben Thl. I. S. 472. versehentlich dies, so wie das für den Charmides aus seinem Anfange zu entnehmende Datum ‚während der Belagerung von Potidäa, und zwar unmittelbar nach der von *Thuk.* I, 62—64. vgl. II, 2. beschriebenen Schlacht im J. 431' ausgelassen.

810) S. darüber Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 744. bes. Anm. 4.

zumal wenn wir der ersten Annahme über seine Geburtszeit folgen, auch schon 530. in seiner ausgeprägten sophistisch-rhetorischen Richtung, in welcher er offenbar hier bereits gezeichnet wird, und als ein schon namhaftes Schulhaupt hervorgetreten sein. Denn ihn hier als ein solches und den Kleitophon und Charmantides nicht bloss als seine Freunde, sondern geradezu als seine Schüler zu betrachten, dafür spricht nicht allein bereits das oben Bemerkte, sondern auch der Umstand, dass die Unverschämtheit des Kleitophon gegen den Polemarchos sonst und wenn Thrasymachos nicht mehrere Jahre älter, als Letzterer war, denn doch allzu sehr die Grenzen alles Denkbaren übersteigen würde. Für 410 spricht aber andererseits auch hier der entscheidende Umstand, dass Thrasymachos, gerade weil er in seinen Grundsätzen bis zu den äussersten Consequenzen fortgeht, mag man auch sein Naturell immerhin dabei mit in Anschlag bringen, doch wahrscheinlich erst der zweiten Sophistengeneration angehört haben wird. Denn wie sehr sehen wir nicht nach Platons eigner Schilderung die älteren Sophisten, einen Hippias, Protagoras, Gorgias und theilweise selbst noch Polos — um von Prodikos gar nicht zu reden — mit persönlich ehrenhaftem sittlichen Sinne vor allen jenen unmoralischen Consequenzen ihres Standpunktes zurückschrecken! und der Gedanke, dass Platon den Thrasymachos etwa nur karrikirend verleumdet haben sollte [811]), wird eben durch jenes sein ernstes Bestreben, jenen anderen Männern kein Unrecht zu thun, entschieden zurückgewiesen. Weit mehr, als es im Jahre 430 der Fall war, musste der ganze sittliche Boden bereits unterwühlt, musste fernerhin auch die athenische Demokratie bereits in ihren Grundfesten erschüttert sein, ehe es Jemand wagen durfte so ungescheut, wie es hier Thrasymachos thut, dergleichen despotische, aller demokratischen Gleichheit wirklich oder doch scheinbar Hohn sprechende Grundsätze zu äussern [812]). Und dass Thrasy-

811) Grote *History of Greece VIII.* S. 536 f. (IV. S. 613 ff. der deutschen Uebers.). S. dagegen auch Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 745. Anm. 1.

812) Grote am eben angef. O. vgl. VIII. S. 531 f. (Uebers. IV. S. 610 f.) geht eben nur darin zu weit, wenn er behauptet, dass dergleichen zu keiner Zeit in Athen möglich war.

machos 410. wenigstens wirklich noch in voller Wirksamkeit stand, ist schon von Vater sattsam erwiesen worden. Eben so knüpft sich aber auch die Entwerfung eines ganz neuen Staatsgebäudes am Natürlichsten an den entschiedenen Verfall des athenischen seit dem Ende des sikelischen Feldzuges an, wozu es denn vortrefflich stimmt, den Lysias und die Seinen als bereits wieder zurückgekehrt von Thurii zu denken, von wo sie ja eben in Folge dessen vertrieben wurden. Wird nun aber weder dieser noch sonst ein historischer Hintergrund athenischer Zustände ausdrücklich hervorgehoben, sondern die ganze Darstellung rein ideal und allgemein gehalten, so spricht sich darin anderen Werken, z. B. dem Gorgias gegenüber, eben wiederum nur von Neuem die höhere Reife, der rein speculative Standpunkt des vorliegenden aus.

Von Platons Brüdern scheint Adeimantos nach Apol. p. 33. E. — 34. B. älter als er gewesen zu sein, Glaukon aber war nach Xen. Mem. III, 6, 1. jedenfalls vielmehr jünger, da Platon, der sich erst in seinem 20. Jahre dem Sokrates anschloss, hier bereits als dessen Schüler, Glaukon aber als noch nicht zwanzigjährig erscheint. Da nun aber Platon selber 410 erst im 20. Jahre stand, so scheint die ganze Rolle, welche hier dem Glaukon zugetheilt wird, auf einen noch jüngeren Mann nicht zu passen und die Zurechtweisung, welche ihm Sokrates beim Xenophon wegen seiner unreifen politischen Ehrsucht ertheilt, im schneidendsten Contrast dagegen zu stehen, wenn er hier vielmehr die tiefsten politischen Fragen mit ihm erörtert. Auch jenes Grenzgefecht bei Megara, an welchem Glaukon mindestens als Peripolos hätte Theil nehmen können, fiel wenigstens erst 409 vor. Doch hat andererseits Diodoros gerade in dem betreffenden Theile seines Werkes sich vielfach ähnlich um ein Jahr versehen, und wenn dies hier etwa nicht der Fall ist, so wird man einem Dialogenschreiber doch allerdings auch so viel Freiheit gestatten müssen, dass nicht alle von ihm angezogenen Begebenheiten gerade auf Jahr und Tag mit einander zu stimmen brauchen. Und aus jenem anderen Anstosse erhellt nunmehr nur eben dies, dass der Glaukon und Adeimantos des Staates ganz idealisirte Personen sind, bei denen Platon höchstens die Grundzüge ihrer wirklichen Charaktere, wie z. B. eben jenen rastlos vordringenden Ehrgeiz des Ersteren, festgehalten

hat, ja es lässt sich selbst die Vermuthung[813]) nicht schlechterdings zurückweisen, dass Platon eben aus jenem bei Xenophon erzählten Gespräche des Sokrates mit dem Glaukon ein entferntes und freilich bis zur Unkenntlichkeit umgestaltetes Motiv zu dem hier vorliegenden entnommen hat. Und so entspricht eben dies Alles nur wieder von vorn herein dem idealen Charakter des ganzen Werkes.

IV. Fortsetzung. Nähere Charakteristik der Personen[814]).

Eine ganz unterscheidende Eigenthümlichkeit von allen früheren und frühesten Dialogen bietet nun ferner gleich das erste Buch in dem Bildnisse des Kephalos dar, welcher recht eigentlich als der treueste und ehrwürdigste Vertreter der alten Zeit mit ihrer grossartig naiven, aber auch beschränkten unmittelbaren und unreflectirten Unterordnung unter das in Gesetz und Sitte und im volksthümlichen Glauben Gegebene im sittlichen, staatlichen und religiösen Leben erscheint. Die einfache Grösse und würdevolle Weihe, so wie die Schranke dieses bloss praktischen Standpunktes, vermöge deren er eben doch eine blosse Werkgerechtigkeit gegen Menschen und Götter im Sinne jener im Euthyphron in ihrer Blösse aufgedeckten gemeinen Frömmigkeit in sich fasst und somit der allmälig nothwendig eindringenden Reflexion erliegen und nicht bloss einfach durch sie auf eine höhere, bewusstere Grundlage erhoben werden, sondern nothwendig erst selber vernichtet werden musste, ehe eine solche eintreten konnte, sind mit gleich lebendigen Zügen geschildert. Kephalos selbst hat den Zweifeln gegen die Unsterblichkeit keinen wirklich innerlichen, aus der Tiefe des Bewusstseins geschöpften Widerstand entgegenzusetzen vermocht, und nicht ein solcher, sondern nur das niedere Motiv (s. p. 386. A. ff.) der Furcht vor

813) Von Munk a. a. O. S. 274 ff., nur dass an eine Ehrenrettung des Glaukon gegen die Darstellung des Xenophon, wie Munk sie annimmt, aus dem einfachen Grunde nicht zu denken, weil der erstere hier eben eine total idealisirte Gestalt ist.

814) Die folgende Skizze schliesst sich ganz und gar an die vortrefflichen Ausführungen von Steinhart a. a. O. V. S. 41—57. u. S. 667—672. Anm. 48—84.

dem Jenseits hat, wie es so oft zu gehen pflegt, ihn von diesen Zweifeln bekehrt, und er ist damit einfach zu den rohen Volksvorstellungen von diesem Jenseits zurückgegangen (p. 330. D. ff.). Fanden wir nun schon in dem Fackellaufe einen Hinweiss auf die Unsterblichkeit und somit auf das zehnte Buch, führt uns fernerhin überhaupt die ganze Erscheinung dieses dem Tode nahen und ihm mit Ruhe und Freudigkeit entgegengehenden Greises und sein ganzes Gespräch mit dem Sokrates über Alter und Tod bis an die Grenzen des irdischen Daseins, so lässt vollends diese directe Erwähnung des jenseitigen Lebens keinen Zweifel mehr übrig. Nur in solchen vereinzelten Greisen nun ragt die alte Zeit noch in die neue hinein, und so rauscht uns denn auch das Bild des Kephalos bloss im Anfange des Werkes flüchtig und auf Nimmerwiedersehen vorüber, um dem seines ‚Erben' Polemarchos (p. 331. D. E.) Platz zu machen.

Dieser selbst nun stellt noch die gleiche Richtung, aber in der Umwandlung dar, die sie durch das allmälige Einbrechen der Reflexion erlitten hat, und es ist, wie schon bemerkt, charakteristisch, dass er gerade den Simonides, den frühsten Vermittler des Alten und Neuen unter den Dichtern, den besonnenen Weltmann, zu seinem Gewährsmanne macht, wie sein Vater (p. 331. A.) den tief religiösen Pindaros, welcher auch freilich eines gewissen Einflusses des allmälig eindringenden Rationalismus sich nicht hatte erwehren können (s. u. Abschn. VIII). So tritt denn die volksthümlich-religiöse Grundanschauung des Kephalos beim Polemarchos gänzlich zurück, und zeigt er sich auch noch frei von den eigentlich verderblichen Einflüssen der Sophistik, so ist doch sein ganzer Standpunkt von der Art, dass er sich einer von derselben geübten dialektischen Kritik gegenüber nicht zu behaupten vermag und folglich auch sich ihr gegenüber zu behaupten kein Recht hat, daher Sokrates selber zunächst eine solche Kritik gegen ihn ausübt. Aber andererseits trägt Polemarchos dafür auch das positive Element, welches auch der Sophistik selber zu Grunde lag und nur noch gleichsam im Gährungsprocesse in ihr begriffen war, den regen theoretischen Wissensdurst und Wissenstrieb, die ganze lebendige Bildungslust seiner Zeit, auch seinerseits in sich: er folgt dermassen mit gespannter Aufmerksamkeit den Gesprächen des Sokrates mit dem Glaukon und Adeimantos, dass er seinestheils die letztern daran

6*

zu erinnern im Stande ist, dass sie den Sokrates mit der erforderlichen näheren Ausführung der Weiber- und Gütergemeinschaft nicht im Rückstand bleiben lassen (V. p. 449. B.), nur dass man freilich eben hieraus sieht, wie ganz seinem Standpunkte entsprechend gerade diese praktische Frage ihn am Meisten interessirt. Kurz, es kommt nur darauf an, dass er mit diesen trefflichen Keimen weiterer Entwickelung eben nicht den Sophisten, sondern dem Sokrates in die Hände fällt.

In der meisterhaft gezeichneten Gestalt des Thrasymachos tritt uns dagegen nunmehr die sophistische Denk- und Lebensrichtung selber in ihrer äussersten Entartung, eben darum aber auch bereits in ihrer Selbstauflösung entgegen, wo selbst die Aeusserlichkeit gebildeter Formen verloren geht und einem ungeschlachten und pöbelhaften Wesen Platz macht, welches durchaus nicht mehr geeignet ist auf die Intelligenz, sondern nur noch auf die blinden Leidenschaften grosser Massen zu wirken (vgl. Phädr. p. 267. C. D.), wo aber eben desshalb die Widersprüche der leitenden Grundsätze bereits offen zu Tage treten, dergestalt, dass hier nicht einmal ein Einklang zwischen Lehren und Handeln mehr möglich ist. Denn dass Thrasymachos und sein Leben besser als seine Grundsätze sind, wird klar genug schon durch die ehrenhafte Umgebung, in welcher er auftritt, angedeutet, und nicht bloss mit dem Hause des Kephalos erscheint er somit leidlich befreundet, sondern selbst Sokrates sagt, dass sie beide nie einander feind gewesen seien (VI. p. 498. C. D.), und so wenig unumwunden, so höhnisch, roh und wegwerfend auch die Art ist, wie er sich zuletzt als besiegt bekennt (I. p. 354. A.), so zeigt dies doch immerhin, dass auch er sich der siegreichen Kraft der Wahrheit nicht ganz erwehren kann, und dass noch nicht aller wissenschaftliche Sinn in ihm erloschen ist, so dass denn auch er von da ab den weiteren Erörterungen des Sokrates sogar ganz mit dem gleichen Interesse wie Polemarchos folgt (V. p. 450. A. B).

So hat denn Platon, anstatt empirisch an den vorwiegenden Charakter der Zeit, in welche er das Gespräch verlegt, anzuknüpfen, vielmehr weiter ausholend und umfassend in den Personen desselben die Geschichte des sittlichen Lebens der Griechen plastisch zu Grunde gelegt, aber zugleich im Geiste seiner Weltanschauung diese Entwicklung möglichst in ein zeitliches

Nebeneinander dieser verschiedenen Bildungsphasen, also in eine möglichst ontische Anschauung zusammengedrängt, und zwar so geschickt, dass dadurch der Geschichte keine Gewalt angethan wird. Die Einführung des Kephalos in diesem ihren unleugbaren Zusammenhange würde für das erste Buch als selbständiges Ganzes zwecklos sein und lässt sich vielmehr nur aus dem gesammten Werke begreifen. Und erwägt man nun gar, dass erst Glaukon und Adeimantos die obige Entwicklungsreihe vollends abschliessen, indem sie im Gegensatze zum Polemarchos die volle Einwirkung der Sophistik erfahren haben und dennoch dadurch nicht verdorben, sondern nur für das Bedürfniss nach sokratischer Vertiefung des Gedankens in sich selber gezeitigt sind; erwägt man, dass Platon den Glaukon schon in die Unterredung des ersten Buches mit eingreifen lässt (p. 337. D. 347. A—348. B.) und das noch dazu an einer Stelle, wo bereits vorgreifend das platonische Staatsideal berührt wird (s. Abschn. VII); so müsste dies Buch als ursprünglich selbständiges Werk mindestens anfänglich ganz anders gestaltet gewesen sein und jeder lebendigeren Zeichnung des Kephalos, Glaukon und Adeimantos, d. h. aber eben zum guten Theile jenes grösseren scenischen Reichthums entbehrt haben, auf welchen sich gerade die Hypothese von seiner einstigen selbständigen Existenz so vorwiegend stützt. Es erklärt sich nunmehr eben hieraus auch vollständig das gänzliche Zurücktreten aller übrigen Personen ausser den beiden Brüdern Platons nach dem Schlusse dieses Buches, weil eben alle jene anderen Richtungen schon als abgethan zu betrachten sind und nur den Boden, die des Glaukon und Adeimantos aber das wirkliche Fundament hergeben, auf welchem sich das ethisch-politische Gebäude Platons errichten lässt. Es erklärt sich nicht minder vollständig, dass alle übrigen Personen allem Anscheine nach historisch treu gezeichnet, sie dagegen fast bis zur Unkenntlichkeit idealisirt sind, es erklärt sich eben so, warum der Sokrates des ersten Buches gleichfalls mehr die ihm wirklich eigenthümlichen, der der folgenden Bücher mehr die platonischen Züge zeigt.[815]) Das Ideal soll eben auf dem Grunde der Wirklichkeit und ihrer Bedürf-

815) Woran auch Steinhart a. a. O. V. S. 52 ff. einigen Anstoss zu nehmen scheint.

nisse aufgebaut werden. Und da nun das Verhältniss dieser empirischen Wirklichkeit zu den Forderungen der Idee oder mit andern Worten das der übrigen Staats- und Seelenverfassungen zu der wahren in den späteren Büchern auch wissenschaftlich dargelegt wird, so müssen die ersteren wenigstens annähernd, wenn auch von der möglichst vortheilhaften Seite in den übrigen Personen des Werkes, wie die letztere im Sokrates, plastisch veranschaulicht sein, wenn sich Platon auch begnügt, dies bloss vom Glaukon als Repräsentanten des timokratischen Charakters ausdrücklich anzumerken (VIII. p. 548. D). Im Kephalos tritt somit das oligarchische, auf Gelderwerb gerichtete Element, aber verbunden mit der rechtlichsten und wohlthätigsten Gesinnung hervor, Polemarchos ist ein gemässigter Demokrat, Thrasymachos ein Vertreter der Tyrannis, und Adeimantos steht endlich dem Sokrates am Nächsten.

Denn auch zwischen beiden Brüdern findet noch ein erheblicher Unterschied Statt. Beide stehen zwar auf dem gleichen Boden der höhern Reflexion und noch nicht der eigentlichen Speculation, beide sind noch nicht eigentliche Philosophen, aber durch Anlage und Bildung bereits auf dem besten Wege es zu werden. Forschungstrieb, Wahrheitssinn, schnelle Fassungsgabe, Schärfe der Kritik, vor Nichts zurückschreckende Folgerichtigkeit des Denkens, eine rednerisch gebildete Form der Gedankenmittheilung sind Beiden eigen, und beide haben auch bereits in der Praxis durch tapfere That die Güte ihrer theoretischen Anlage und Bildung bewährt. Aber doch ist Adeimantos der tiefere Denker und die strenger philosophische, ernstere, ruhigere, Glaukon die erregbarere, ehrgeizigere, kühnere, (II. p. 357. A. VIII. p. 548. D. ff.) mehr zur Liebe (III. p. 402. E. V. p. 474. D.) und zum Genusse (II. p. 372. D. f. V. p. 459. A.) gestimmte, mehr den Künsten, (III. p. 398. D. E.) als der Wissenschaft zugewandte, leichtere, heitrere und oberflächlichere Natur. Er gleicht mehr einem Genossen des zweiten, Adeimantos mehr des ersten Standes im platonischen Staate, in ihm tritt das Wirken der beiden niedern Seelentheile, obwohl in berechtigter Weise, im Adeimantos das des höchsten, wenn auch noch nicht in vollster Ausbildung mehr hervor. Er prüft minder scharf und lässt sich durch die glänzende Neuheit mancher Ideen leichter bestechen, als sein Bruder und selbst der praktische Polemarchos

(III. p. 417. B. V. p. 449. A. ff.), und obwohl nur von ihm seine rhetorische Bildung ausdrücklich hervorgehoben wird (VIII. p. 548. E.), so entspricht doch die längere Rede des Adeimantos im Anfange des zweiten Buches mehr den tieferen rhetorischen Anforderungen, welche Platon im Phädros aufstellt, als die seine: sie hat mehr innere Einheit (s. u. Abschn. VIII). Glaukon ist daher von den nachtheiligen Einflüssen des sophistischen Geistes nicht ganz frei geblieben, denn der Glaube an die Unsterblichkeit ist ihm gänzlich fremd geworden (X. p. 608. D.), während Adeimantos (II. p. 365 D. ff.) seine Zweifel gegen Dasein oder Sorgfalt des Göttlichen für das Menschliche oder die unwandelbare Wirksamkeit desselben ausdrücklich als Etwas vorträgt, was nicht seine eigene Meinung ist [816]). Dem Adeimantos fällt diesem Allen entsprechend vorzugsweise bei den strenger dialektisch-speculativen, dem Glaukon bei den mehr praktischen Fragen die Rolle des Mitunterredners zu [817]). Die geistige Selbständigkeit aber, mit welcher Beide diese ihre Aufgabe erfüllen und durch ihre Einwürfe sogar die Untersuchung erst zu einem eigentlich principiellen und entscheidenden Stadium hinaufführen, hat ausser beim Simmias und Kebes im Phädon in den platonischen Dialogen nicht ihres Gleichen, und indem so der Staat in der wunderbarsten Weise die Eigenthümlichkeiten in der Darstellung aller früheren Gespräche in sich vereinigt, giebt er sich in der That als eine abschliessende Totalität derselben kund. Und man kann bei dieser ganzen, lange Entwicklungsreihen möglichst in einen Zeitpunkt und in möglichst engen Raum und somit in eine gemeinsame Totalanschauung zusammendrängenden, das Zerstreute möglichst vereinenden und vereinfachenden, ächt ontischen Betrachtungsweise des Werkes selbst das kaum noch [818]) tadeln, dass die ungewöhnliche Länge der Unterredung hier in einen zeitlich für sie viel zu engen Rahmen hineingespannt ist, noch viel weniger aber hieraus den Schluss ziehen, dass dieser Rahmen ursprünglich nur für das erste Buch bestimmt gewesen.

816) Dies hat Steinhart a. a. O. V. S. 49. übersehen.

817) Man vgl. hierüber gegen Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 4. die näheren Ausführungen von Steinhart a. a. O. V. S. 669 f. Anm. 63.

818) Mit Steinhart a. a. O. V. S. 39 f. Vgl. unsere Anm. 783.

V. Die angeblichen äusseren Zeugnisse für verschiedene Redactionen des ganzen Werkes oder verschiedene Entstehungszeit seiner Theile.

Nun stützt sich aber die Hypothese, welche diesem ersten Buche ein ursprünglich gesondertes Bestehen zuschreibt, sowie eine andere, welche verschiedene Redactionen des Werkes annimmt, auch noch auf äussere Zeugnisse, die aber so wenig das Eine oder Andere ausdrücklich besagen, dass ihnen vielmehr erst durch sehr kühne und künstliche Schlüsse dieser Sinn abgepresst werden muss. Gellius XIV, 2. berichtet nämlich aus älterer, aber ungenannter Quelle, dass Platon zuerst ungefähr zwei Bücher besonders herausgegeben und Xenophon gegen diese seine Kyropädie geschrieben habe. Und allerdings ist der Umstand, dass sich diese alberne [819]) Erfindung an jene Thatsache angesetzt hat, noch kein Grund auch die letztere zu verwerfen [820]), und eben so ist es bei der vielfachen inneren Willkürlichkeit der jetzigen Büchertheilung, die bloss auf eine ungefähre Gleichheit des äusseren Umfangs berechnet ist und mit den wirklichen Abschnitten nur hie und da, mithin also doch wohl bloss zufällig zusammenstimmt, mehr als wahrscheinlich, dass sie nicht schon von Platon, sondern erst von einem späteren Herausgeber herrührt [821]). Allein daraus zu folgern, dass die ungefähr zwei zuerst herausgegebenen Bücher in Wahrheit nur das erste gewesen seien, ist schon desshalb unstatthaft, weil doch Gellius

---

819) S. Böckh *De simultate, quae Platoni cum Xenophonte intercessisse fertur*, Berlin 1811. 4. S. 25 ff. vgl. *In Platonis, qui vulgo fertur, Minoem ejusdemque libros priores de legibus*, Halle 1806. 8. S. 181 f.

820) Wie dies Ast a. a. O. S. 350., Böckh a. a. OO. und Steinhart a. a. O. V. S. 123. u. bes. S. 677. Anm. 128., wenn auch nicht mit voller Entschiedenheit, thun.

821) Hermann Gesch. u. Syst. S. 537., rücksichtlich des letztern Punktes aber auch Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 4 f. Steinhart a. a. O. V. S. 66 f. Teuffel a. a. O. S. 22. Die beachtenswerthen Einwürfe von Schneider in seiner angef. Ausg. I. *Praef.* S. XXII ff. erledigen sich durch das von Hermann a. a. O. S. 698. Anm. 668. Bemerkte, und die versuchte Beweisführung von Rettig a. a. O. S. 26 f. 58 ff. 86. 101. 142. 151. 172. 210. 234 f. 257 f. 271. für das Zusammenfallen aller Bücher mit wirklichen Abschnitten wird unten im Einzelnen widerlegt werden.

jedenfalls wohl bereits die jetzige Theilung im Auge hatte [822]), umsomehr da sein Zusatz ‚ungefähr‘ (*fere*) bei *duobus libris* doch schwerlich etwas Anderes bedeuten kann, als dass jener zuerst veröffentlichte Abschnitt nicht genau zwei Büchern nach dieser Eintheilung entsprochen, sondern entweder etwas weniger oder aber etwas mehr umfasst habe, jedenfalls also doch nicht bloss das erste Buch. Jene alberne Erfindung konnte aber überdies mindestens leichter dann entstehen, wenn in diesem Abschnitt wenigstens mehr von den eigentlichen Grundzügen des platonischen Staatsideals enthalten war, als das erste Buch giebt, so dass er somit wahrscheinlich nicht etwas weniger, sondern etwas mehr, als die jetzigen zwei ersten Bücher in sich schloss [823]). So bietet gerade das *fere* des Gellius auch noch eine äussere Gewähr für den nachplatonischen Ursprung dieser Eintheilung.

822) Hermann selbst am zuletzt angef. O. sieht ja als ihren muthmasslichen Urheber bereits den Aristophanes von Byzanz an.

823) Viel zu weit geht Munk a. a. O. S. 288 ff., wenn er meint, dass jene Erfindung gar nicht anders hätte entstehen können, als wenn dieser Abschnitt sogar die drei ersten Bücher vollständig in sich fasste. Thorheiten entstehen oft aus noch geringerem Anlass, und wenn allerdings mit dem Schlusse des dritten Buchs das platonische Staatsideal erst wirklich klar hervortritt, so beweist doch das *fere*, dass der betreffende Abschnitt nicht so weit reichte, und andererseits macht gerade dies *fere* es auch unwahrscheinlich, dass sich Gellius oder seine Gewährsmänner über den Umfang desselben geirrt haben könnten, und ganz richtig hat vielmehr Böckh schon daraus, dass er eben nicht die drei ersten Bücher umfasste, den Ungrund jener Erfindung nachgewiesen, ja diese theilweise Veröffentlichung selbst wenigstens auf einen engeren Kreis von Freunden zu beschränken gesucht. Das Gleiche gilt auch gegen Steinhart a. a. O. V. S. 123. u. bes. S. 677. Anm. 128., welcher, wenn überhaupt an der ganzen Nachricht etwas Wahres sei, sie gar auf die vier ersten Bücher, die in dieser ersten Ausgabe dann nur zwei gebildet hätten, ausdehnen will, weil das zweite ohne die beiden folgenden Fragment sein würde. Allein warum sollte nicht Platon aus irgend welchen Gründen vorerst auch nur ein solches Fragment haben veröffentlichen können? Endlich Tchorzewski *De Politia*, *Timaeo*, *Critia*, *ultimo Platonico ternione*, Kasan 1847. 8. S. 111 ff. versteht sogar unter den zwei Büchern des Gellius die von ihm mit Rettig (s. Anm. 821.) angenommenen zwei ersten Haupttheile des Ganzen, Buch 2, 3, 4 und B. 5, 6, 7. sammt dem Prooemion B. 1. Auch dabei ist das *fere* übersehen, und B. 5—7. bilden, wie sich unten zeigen wird, keinen gemeinsamen Abschnitt.

dar[824]). Endlich ist es aber auch geradezu ein Widerspruch, das erste Buch als eine streng in sich geschlossene Einheit betrachten und trotzdem dem Platon die Scheidung desselben in zwei oder gar ungefähr zwei Bücher zutrauen zu wollen, wie es nach der obigen Hypothese geschehen müsste.

So weit nun die andere Hypothese verschiedener Redactionen umgekehrt auf die Voraussetzung des platonischen Ursprungs unserer Büchertheilung sich stützt, darf sie nach dem eben Bemerkten bereits als beseitigt gelten. Platon, meint Schneider[825]), müsse allerdings das Werk ursprünglich anders gestaltet und gegliedert haben, weil aus dem Anfange und Schlusse unserer Bücher hinlänglich erhelle, dass er unmöglich zwei derselben habe gesondert erscheinen lassen können. Dabei ist überdies das *fere* ganz übersehen, und auch ohnedem ist es doch wohl schwerlich so schlechterdings nothwendig, dass, wenn sich Jemand einmal aus äusseren Gründen entschliesst, zuerst einen Theil eines Werkes besonders zu veröffentlichen, dies gerade ein solcher sein muss, welcher wenigstens einen relativen Abschluss hat. Legt endlich Schneider sogar darauf Gewicht, dass Gellius gar nicht gerade von den beiden ersten Büchern spreche[826]), so ist es doch jedenfalls das Natürlichste und mithin ohne besondere dagegen sprechende Gründe auch das Richtigste, sie zu verstehen.

Aber auch die Nachricht[827]) wird für diese Hypothese herangezogen, dass man nach Platons Tode ein Schreibtäfelchen gefunden habe[828]), auf welchem die Anfangsworte des Staates

824) Teuffel a. a. O. S. 20. Anm. 825) Am zuletzt angef. O.

826) Auch Teuffel a. a. O. S. 20 f. versteht einen spätern Abschnitt, vermuthlich einen solchen, welcher die Ausführung des Idealstaates enthielt, unter Berufung auf Themist. *Orat. XXIII. p.* 295. *C.*, wornach Axiothea aus Arkadien ‚nach Lesung eines Stückes der Politeia‘ sich nach Athen aufmachte, um Platon zu hören. Allein heisst τι τῶν συγγραμάτων — ὑπὲρ πολιτείας gerade nothwendig ‚ein Stück aus der Politeia‘ oder kann es nicht vielmehr eben so gut ‚eine seiner politischen Schriften‘ bezeichnen, wie es Tchorzewski a. a. O. S. 117 f. fasst? Und wenn ja das Erstere, warum müsste dies gerade ein gesondert herausgegebenes Stück gewesen sein?

827) Euphorion und Panätios b. *Diog. Laërt.* III, 73. *Dionys. v. Halik. De comp. verb. p.* 406. Schäfer. *Quinct. VIII*, 6, 64.

828) Nicht unter seinem Kopfkissen, wie Hermann a. a. O. S. 82. angiebt.

nach vielfacher Veränderung und Umstellung endlich in ihrer jetzigen Gestalt verzeichnet standen. Schon Dionysios von Halikarnass hat diese Thatsache zum Beweise dafür benutzt, dass Platon noch in seinen letzten Lebensjahren unausgesetzt an seinen Dialogen gefeilt habe, und fast alle Neueren sind ihm darin gefolgt und scheinen auffallenderweise auch das noch für eine wirkliche Ueberlieferung angesehen zu haben, dass jenes Täfelchen wirklich erst aus der Zeit kurz vor Platons Tode herstammte, während dies doch offensichtlich nur ein Schluss des Dionysios und zwar ein so unsicherer Schluss ist, dass die an sich ganz glaubliche Sache, welche er hiedurch beweisen will, wenn seine andern Beweise, auf welche er sich beruft, ohne sie namhaft zu machen, nicht stärker gewesen sind, selber höchst zweifelhaft wird. Denn warum könnte nicht Platon jenes Täfelchen eben so gut selbst schon vor jener ersten Herausgabe, von welcher Gellius berichtet, in der obigen Weise beschrieben haben [829])? Und gesetzt auch, dem wäre nicht so, wer wird denn aus einer solchen den allerersten Anfangsworten noch in den letzten Lebenstagen des Philosophen zu Theil gewordenen Feile gleich auf eine nochmalige Gesammtredaction des Ganzen in dieser Zeit schliessen wollen [830])? Oder erhellt nicht im Gegentheile daraus, wenn man jenen ersteren Umstand bereits der Aufzeichnung für werth hielt, deutlich, dass eine solche nicht existirt haben kann [831])? Wer wird daraus, dass sich Dionysios gerade auf ihn beruft, selbst nur so viel folgern dürfen, dass Platon gerade dieser Schrift auch noch nach ihrer Veröffentlichung vorzugsweise eine andauernde Thätigkeit geschenkt oder gar eine vollständige Umarbeitung derselben noch kurz vor seinem

829) Nur Tchorzewski a. a. O. S. 75. hat richtig gesehen, dass auch diese Möglichkeit vorhanden ist. Wenn er aber dabei meint, Platon möge vielleicht, wie Cicero, sich allerlei Prooemien im Voraus ausgearbeitet haben, um sie nachher bei passender Gelegenheit zu verwenden, so spricht nicht nur Nichts für eine solche Vermuthung, sondern eine derartige Weise zu arbeiten ist auch wohl eines Cicero, aber nicht eines Platon würdig.

830) Wie nicht bloss allem Anscheine nach Schneider a. a. O., sondern viel entschiedener auch Steinhart a. a. O. V. S. 720. vgl. m. S. 676. Anm. 127. thut.

831) Stallbaum a. a. O. S. LXVI f.

Tode wenigstens beabsichtigt habe[832])? Hörte man doch endlich einmal auf, Thatsachen und Ueberlieferungen, die der verschiedensten Deutung gleich sehr fähig sind, sofort zu den weitgreifendsten Hypothesen auszuspinnen! Der Fund der Schreibtafel ist ohne Zweifel richtig, die Angabe des Gellius kann es wenigstens sein; aber weitere Schlüsse sind auf Beides nicht zu gründen, vielmehr hindert Nichts an der Annahme, dass auch jene erste theilweise Veröffentlichung erst nach der des Philebos erfolgt ist, und auch dies dürfte heutzutage nur noch eine vergebliche Frage sein, was den Platon bewogen haben könnte, vorläufig nur erst einen Theil der Schrift dem Publicum zu übergeben[833]).

Allerdings bildet nun aber das erste Buch in bedingtem Sinne eine in sich abgeschlossene Einheit und somit:

VI. den ersten Theil des ganzen Werkes,

wie es denn auch von Platon selber II. p. 357. A. als das Prooemion desselben bezeichnet wird. Gleichwie nun die Gesammtheit der Personen ein Bild des griechischen und insonderheit athenischen Gesammtlebens giebt, so flicht, wie schon angedeu-

832) Ausser Steinhart (s. Anm. 830) folgern das Erstere Morgenstern a. a. O. S. 82 f. vgl. S. 73 f. Anm. 1., Munk a. a. O. S. 294 f. und, wie es scheint, auch Hermann a. a. O. S. 539., zugleich das Letztere Ast a. a. O. S. 52. Noch weniger freilich darf man nach dem Obigen in dieser ganzen Angabe ein Zeugniss dafür finden, dass die Republik zu den spätesten Werken Platons gehört, wie wiederum Ast a. a. O. (im Widerspruche mit sich selbst) und Tennemann System der platonischen Philosophie, Leipzig 1792 ff. 8. I. S. 122. thun. Ast a. a. O. S. 347. bringt sie endlich auch noch mit seiner Ansicht von dem Verluste des Eingangs (s. o. Anm. 778) in Verbindung und hat sie somit wohl glücklich zu Allem missbraucht, wozu sie sich nur irgend missbrauchen liess. Das Richtige deutet dagegen schon Böckh *De simult.* S. 26. bes. Anm. 9. mit wenigen Worten an.

833) Munk a. a. O. S. 236 ff. 268. eignet sich die Ansicht Schleiermachers a. a. O. II, 3. S. 451 f. (1. A.) an, dass der pseudo-platonische Kleitophon eine schon damals gegen die Sokratiker und insonderheit gegen Platon gerichtete rhetorische Streitschrift, und meint nun, dass der Anfang des Staats zugleich die Antwort Platons auf dieselbe sei, und dass sich eben hieraus auch die obige Frage beantworte. Ich muss diese Vermuthung hier auf sich beruhen lassen, da ich hier den Kleitophon einer näheren Betrachtung nicht unterziehen kann.

tet worden, gleich das einleitende Gespräch mit dem Kephalos, p. 328. C. — 331. E., indem es gerade um Alter und Tod sich dreht, d. h. um den Abschluss des irdischen Daseins, welcher zu einer Rückschau über das Ganze desselben und zu einem Vorausblick in das Jenseits treibt, eine Gesammtanschauung des Einzellebens zusammen und lässt die Gerechtigkeit zunächst als dessen wahrhafte Grundlage durchblicken. Und indem so die Betrachtung schon hier über das Erdenleben hinausgreift, kann sie unmöglich bloss auf die Erörterung der Gerechtigkeit, wie sie das erste Buch giebt, ursprünglich berechnet gewesen sein, da diese sich vielmehr ganz innerhalb der Grenzen desselben hält. Im Gegentheil, wenn das Alter gepriesen wird, weil die sinnlichen Begierden und Leidenschaften in demselben zu schweigen beginnen und vielmehr die Lust an verständigen Betrachtungen und Gesprächen wächst und man in dieser Stimmung, wenn anders man gerecht gelebt, ruhig und freudig dem Tode und dem Jenseits entgegengehen lernt, so sind das Züge, die uns lebendig an das Sterbenwollen des wahren Weisen im Phädon erinnern[833b]), zu welchem sie noch in sofern eine wesentliche Ergänzung darbieten, als uns hier vor Augen gelegt wird, wie nicht bloss der Philosoph auf diesem Standpunkte steht, sondern selbst ein tüchtiges Leben in gewöhnlicher Rechtschaffenheit in seinem Verlaufe, zumal wenn derselbe ein langer ist, immer mehr zur Annäherung an denselben emporgetragen wird, und wie eine hohe Todesfreudigkeit selbst bei den trüben Volksvorstellungen vom Hades, bei denen der Tod keineswegs als der Uebergang in ein höheres Leben, sondern nur als ein nun einmal unabwendbares Uebel erscheint und der unvollkommene Beweggrund der Furcht vor den jenseitigen Strafen bei der Tugend vorwaltet, bestehen kann. Geschickt und ungezwungen wird auch auf den Sophokles als einen anderen und bekannteren Vertreter des gleichen Standpunkts aus einem anderen Lebenskreise her hingewiesen, p. 329. B. ff. Wenn aber bei dieser Gelegenheit unter den sinnlichen Begierden besonders die sinnliche Liebe hervorgehoben wird, so steht dies bereits mit den Erörterungen über die „tyrannische“ Seele im achten und neunten

---

833b) Steinhart a. a. O. V. S. 126 f. vgl. 68 f. und im Allgemeinen auch Rettig a. a. O. S. 10 f.

Bucho im engsten Zusammenhang (s. u. XXXVIII). Und ähnlich wie im Phädon Sokrates durch seinen Zwischenzustand zwischen Leben und Tod, wie er durch den Aufschub seiner Hinrichtung hervorgebracht ward, so erscheint hier Kephalos durch sein höchstes Greisenalter an der unmittelbaren Schwelle des Todes gleichsam in einem verklärten Lichte, und dies giebt zugleich von vorn herein dem ganzen Werke seinen feierlich ernsten Grundton[834]). Erscheint dabei eine wohlhabende Mitte zwischen Reichthum und Armuth als eine freilich an sich werthlose negative Bedingung menschlicher Gerechtigkeit, so wird damit nicht bloss die materielle Seite der Sache ergänzend zu jener idealen im Phädon geltend gemacht, sondern da Platon nach IV. p. 421. C. ff. (s. u. XVI) eine wirkliche Sicherung dieses Zustandes nur von seinem Idealstaate verhofft, so wird eben damit auch der Erweiterung der ethischen Betrachtung zur politischen bereits Bahn gebrochen.

Gerechtigkeit ist nun nach Kephalos die Beobachtung der Wahrheit in Worten und Werken und die pünktliche Abtragung alles dessen, was man Göttern und Menschen schuldig ist. So würde sie aber eben nur in äusseren Reden und Handlungen bestehen, von denen es leicht ist zu zeigen, dass sie nach den Umständen wechseln müssen, und dass Wahrhaftigkeit und Abtragen des Schuldigen (ὀφειλόμενον) unter gewissen Verhältnissen zuweilen nicht das Richtige sind. Es ist damit das Thema des kleinen Hippias wieder aufgenommen, und zugleich weist auch hier die somit geltend gemachte „relative Sittlichkeit der Nothlüge" bereits über das erste Buch, in welchem dieser Punkt nicht weiter verfolgt wird, hinaus und bereitet die nachherige Verpflichtung der Herrscher im platonischen Staate zu einer solchen vor. Andererseits aber ist diese Definition der Gerechtigkeit so ziemlich die im Gorgias und Euthyphron gegebene, aber ohne dass noch, wie dort, die Innerlichkeit des Bewusstseins zu Grunde gelegt ist[835]).

Darauf wird denn in dem Gespräche mit Polemarchos eben diese Definition im Anschluss an Simonides genauer so gefasst, dass sie dem obigen Einwurfe entgeht, indem dabei einmal in-

834) Vgl. Steinhart a. a. O. S. 44. 69.
835) Steinhart a. a. O. S. 127. 129.

direct der Doppelsinn des Wortes „abtragen“ (ἀποδιδόναι), sofern es nämlich nicht bloss „zurückgeben“, sondern auch überhaupt „leisten“ bedeutet, hervortritt und unter dem Schuldigen gleichfalls bestimmter das einem Jeden Zukommende oder Gebührende (προσῆκον) verstanden wird. Dies einem Jeden zu leisten wäre hiernach Gerechtigkeit, und so fällt denn diese Erklärung noch mehr mit der im Gorgias und Euthyphron zusammen[836]), p. 331. E. — 332. C. Allein so gefasst, ist dieselbe zunächst eine bloss formale, denn jede menschliche Geistesthätigkeit hat eine gleiche Aufgabe und der Gerechtigkeit ist somit noch kein eignes Gebiet erobert, p. 332. C. D., und überdies fragt sich, was das einem Jeden Zukommende ist, und antwortet zunächst darauf Polemarchos mit dem Simonides und der vulgären Moral, den Freunden Gutes, den Feinden Böses, p. 332 A. B. D., so ist es leicht zu zeigen, dass es zur Sicherheit in einem solchen Verfahren der Kunde einzelner Lebens- und Wissensgebiete bedarf, und dass es mithin auch so noch der Gerechtigkeit an einem specifisch unterschiednen Object fehlt, p. 332. D. E. Zugleich ist aber eben hiemit auch schon auf das in jener Erklärung mangelnde grundlegende Element des Wissens hingewiesen. Polemarchos sucht nun diese eigentliche Sphäre der Gerechtigkeit in Kriegsbündnissen, giebt aber natürlich bald zu, dass sie auch im Frieden nicht unnütz sein dürfe, und erweitert folgerecht diese Sphäre auf alle gemeinsamen Unternehmungen, wobei sich aber wiederum ergiebt, dass bei ihnen der jedesmalige Sachkundige nützlicher ist, als der Gerechte, p. 332. E. — 333. C. Jede Art des Verkehrs hat eben ihr besonderes Object, ein der Gerechtigkeit specifisch eigenthümliches ist mithin auch so noch nicht gefunden. Da meint denn Polemarchos, dass sie sich zum treuen Aufbewahren der gesammten Verkehrsobjecte, die übrigen Thätigkeiten aber in deren Gebrauche als nützlich erweisen. Da aber diese Objecte eben in ihrem Gebrauche ihren Zweck haben, so würde dann der Zweck und Nutzen der Gerechtigkeit in ihrer Zweck- und Nutzlosigkeit bestehen, p. 333. C.—E. Doch gesetzt auch, der Gerechte nützt bei augenblicklicher Nichtverwendbarkeit des Verkehrsobjects als Hüter desselben für einen späteren Gebrauch, so ist doch

836) Steinhart a. a. O. V. S. 129.

Der der Geschickteste zu solcher Hut vor aller gegen ihn ausgeübten Ueberlistung, welcher selbst Andere am Besten zu überlisten versteht, und das eigenthümliche Wissen des Gerechten besteht hiernach im geraden Gegensatze zu seiner vorher angenommenen Wahrhaftigkeit vielmehr in der Kunst des Trugs und der Ueberlistung, gleichwie denn auch Homeros dieselbe lobt, p. 333. E. — 334. B.[837]). So ist denn die Berufung auf den Simonides und diese Verbindung des Homeros mit ihm eine Einleitung zu der Polemik der folgenden Bücher gegen den letztern insonderheit und gegen die Dichter überhaupt. Ebenso wenig steht aber auch in der ganzen sonstigen bisherigen Erörterung das erste Buch für sich da. Es ist vielmehr schon die richtige Bestimmung wirklich gewonnen, dass die Gerechtigkeit nicht, wie die anderen Thätigkeiten, ein bestimmtes vereinzeltes Object hat, sondern das allgemeine „zweckbestimmende Princip" der ganzen, durch jene vermittelten menschlichen Gemeinschaft ist[838]), und somit jedem Einzelnen das ihm Zukommende giebt, d. h. die ihm zukommende Stelle innerhalb derselben anweist, und nur weil bei dieser Gemeinschaft bloss erst an den materiellen Kriegs- und Geldverkehr gedacht ist, zu einer ihrem Wesen entsprechenden Bedeutung als oberste Hüterin auch dieses Verkehres noch nicht gelangen kann, vielmehr, weil so noch keine Scheidung des Sinnlichen und Sittlichen, geschweige denn des innern Wissens und des äussern Thuns eingetreten ist, nicht bloss die erlaubte Nothlüge einschliesst, sondern geradezu selber zur Unsittlichkeit herabsinkt.

---

837) Einen das Verfahren der Sophisten parodirenden Scherz, ja auch überhaupt nur einen Scherz vermag ich nicht mit Steinhart a. a. O. V. S. 678. Anm. 136. zu finden, sondern vielmehr nur den einschneidenden Ernst der ächt sokratischen Ironie, denn eine verschiedene Bedeutung von φυλάττειν und φυλάττεσθαι kann ich in einem anderen Sinne, als in dem durch den Gegensatz von Activ und Medium gegebenen eben so wenig wie zwischen dem deutschen „hüten" und „sich hüten" zugeben, und eben so hat es auch mit dem Doppelsinne von κλέπτειν nicht viel auf sich: unterscheiden wir im Deutschen genauer Diebstahl, Betrug, Trug und Ueberlistung, so sind das Alles doch nur verschiedne Seiten derselben Sache. Auch im Folgenden sehe ich kein Spiel mit dem Doppelsinne von κακός, wie Steinhart a. a. O. V. S. 131. thut.

838) Steinhart a. a. O. V. S. 131. vgl. S. 68.

Schlägt nun so die gewöhnliche Tugendansicht wider ihren Willen unvermerkt in ihr eignes Gegentheil um, so vermischt sie aber auch schon ganz offenbar Sittliches und Unsittliches durch die obige Bestimmung, dass die Gerechtigkeit nur gegen die Freunde Gutes übe und nur ihnen zu nützen suche. Zunächst indessen wird auch dieser Satz nur noch wieder als ein bloss formaler angegriffen und, wie vorher die Nothwendigkeit der Einsicht in das zu leistende nähere Object, nämlich in das, was jedesmal gut oder nützlich ist, so hier in das entferntere, dem es zu leisten ist, nachgewiesen. Wir müssen dann wissen, wer wirklich unser Freund ist, da wir aber darin oft irren und folglich auch bloss vermeintlichen Freunden sodann Gutes erweisen, so thut in solchem Falle diese Gerechtigkeit ihr eignes Gegentheil, p. 334. B. —E. Setzen wir nun aber auch hiernach, dass vielmehr nur der wirklich und nicht bloss scheinbar Gutgesinnte unser Freund ist, so handelt doch auch der Gute nicht immer gut, und es muss also noch die weitere Beschränkung hinzugefügt werden: so weit er dies wirklich thut, p. 334. E. — 335. B. Und erst jetzt wird nunmehr im Anklang an den Kriton und Gorgias, aber mit einer weit principiellern und dialektischern Wendung, nachgewiesen, dass wer irgend Jemandem schadet oder Böses zufügt, dies am Stärksten in Bezug auf die dem Menschen speciell eigenthümlichen Vorzüge oder Tugenden thut, indem er ihn in Bezug auf dieselben schlechter macht, und da zu diesen auch die Gerechtigkeit gehört, so würde es nach dieser Definition ihre Sache sein, ihr eignes Gegentheil hervorzubringen, p. 335. B. — E., und so ist diese Erklärung nicht eines weisen und tüchtigen Mannes würdig, sondern eines gewaltthätigen Despoten oder Tyrannen oder auch demokratischen Parteihaupts, p. 335. E. — 336. A.

VII. Fortsetzung. Der zweite Abschnitt des ersten Buches.

Durch diese Schlusswendung, bei welcher ohne Frage bereits die Erörterungen des achten und neunten Buches vorschwehen, nach welchen Tyrannis und Demokratie die schlechtesten Verfassungen sind, ist nunmehr die Betrachtung schon über das Gebiet der einzelnen Verkehrsverhältnisse in das umfassendere eigentlich staatliche hinausgetrieben, innerhalb dessen die nun

folgende Unterredung zwischen Sokrates und Thrasymachos sich vorzugsweise bewegt. Dient die Einleitung zu derselben, p. 336 B. — 338 C., zunächst zu einer meisterhaft contrastirenden Charakterschilderung von Beiden, so lehrt sie doch zugleich bereits, dass die nunmehr von Thrasymachos vertretene Ansicht von der Gerechtigkeit nur eine weitere Consequenz von der bisherigen Definition derselben ist, denn ersichtlich ist er eben nur desshalb so aufgebracht, weil er in ihrer Widerlegung einen Angriff auf seine eigne Meinung erblickt[839]). Und in der That, will man nur denen nützen, die uns nützen und denen dagegen schaden, die uns schaden, so wird die Gerechtigkeit zum blossen berechneten Handeln nach äusseren Vortheilen, und es kommt dann nur darauf an, dass man auch wirklich die Macht hat dies durchzusetzen. Gerechtigkeit ist also dann wirklich der Vortheil des Stärkeren, und der ganze Unterschied ist nur der, dass Polemarchos seine Erklärung sofort aufgiebt, als sich zeigt, dass durch sie Recht in Unrecht verkehrt wird, Thrasymachos aber sie gerade erst jetzt aufgreift, indem er nach einem ironischen Angriff des Sokrates gegen das Ungenaue dieser Bestimmung sie näher dahin auslegt, dass nicht die körperlich Stärkeren, sondern die jedesmaligen Herrscher in den Staaten, gleich viel von welcher Verfassung zu verstehen seien. Gerechtigkeit ist seitens ihrer ihr jedesmaliger, ihren Vortheil bezweckender und zum Gesetz erhobener Wille, seitens der Beherrschten dagegen der unbedingte Gehorsam gegen denselben. Allein ganz Aehnliches wie dem Polemarchos wird auch ihm entgegengehalten, dass die Herrscher nämlich sich über ihren eignen Vortheil täuschen können, und dass in diesem Falle das Recht vielmehr ihr Schaden ist, wenn doch die Unterthanen eben auch hier zu gehorchen verpflichtet sind, p. 338. C. — 339. E., und wollte man nach Kleitophons Vorschlage die Herrscher nur von dem Scheine ihres Vortheils geleitet sein lassen, so liegt auf der Hand, dass damit die Sache dieselbe bleibt, p. 339 E. — 340. C. Thrasymachos gesteht daher im Gegentheil zu, dass die Herrschenden oder Stärkeren dies eben nur so weit sind, als sie ihren Vortheil wirklich verstehen. Abgesehen von dem Beweggrund des bloss **äussern** Vortheils der Herrscher sind

839) **Rettig** a. a. O. S. 14 f.

dies nun die Bestimmungen des platonischen Staats selbst[840]), vgl. z. B. III. p. 412 D., und es gilt daher nur zu zeigen, dass die wahrhafte Erkenntniss eben diesen Beweggrund ausschliesst und vielmehr die Willkür der Herrscher bindet. Jede Kunst oder Kunde, wird daher dargethan, gerade in je strengerm Sinne man sie mit Thrasymachos nimmt und Irrthum und Fehlgriff und somit jeglichen Mangel von ihr ausschliesst, wird eben dadurch sich selbst genug und besorgt mithin nicht erst ihren eignen Vortheil, sondern nur noch den des Gegenstandes, über den sich ihre Herrschaft erstreckt, p. 340. C. — 343. A.

Allein darnach müssten ja, wendet Thrasymachos ein, die Hirten den Vortheil ihrer Herden und nicht ihren eignen besorgen. Sodann aber giebt er jetzt selber zu, dass nicht die Gerechtigkeit, sondern die Ungerechtigkeit äussern Gewinn und Glück bringt und stärker ist, und zwar um so mehr, je mehr sie im Grossen geübt wird, weil man „die kleinen Diebe hängt", am Meisten bei dem gewaltthätigen Tyrannen, der sie gegen den ganzen Staat ausübt; und so nennt er denn offen seitens der Herrscher das jetzt Ungerechtigkeit, was er vorher Gerechtigkeit genannt hat, und lässt die letztere nur noch als ein fremdes, seinem Besitzer schädliches Gut für die Beherrschten zum Nutzen ihrer Unterdrücker stehen, p. 343. A. — 344. D. So ist denn in der That, so weit Thrasymachos sich hier, da er mit Gründen nicht mehr auskommen kann, wenigstens mit einem gewissen factischen Recht auf die alltägliche Erfahrung beruft[841]), d. h. so weit seine Grundsätze wirklich als die nothwendige letzte Consequenz der Volksmoral in den bestehenden Staaten (und leider auch heute noch) zur Geltung kommen, dies in ihnen allen das Element der schlechtesten von allen Staatsformen, der Tyrannis oder Despotie, und das angeblich in ihnen herrschende Recht vielmehr die Ungerechtigkeit.

Auf jenen Einwurf ist nun zunächst die Erwiderung leicht genug, dass nämlich die Hirtenkunst hiebei eben nicht in jenem strengen Sinne als sich selbst genügend genommen ist, und da somit der Satz stehen bleibt, dass jede Kunst als solche nicht den sie Ausübenden, sondern den ihrer Ausübung Unterworfenen

840) Steinhart a. a. O. V. S. 134 f.
841) Steinhart a. a. O. V. S. 135.

Nutzen schafft, wenn auch einen verschiedenen je nach der Natur der verschiedonen Künste, so wird jetzt dieser Nutzen noch genauer als der ihr specifisch eigenthümliche und es als gleichgültig für sie selbst erhärtet, ob sie ihrem Besitzer zugleich Lohn bringt oder nicht, eben daraus aber die weitere Folgerung gezogen, dass gerade dessbalb der letztere noch durch besondere Vortheile zu ihrer Ausübung bewogen werden muss, und dass folglich, da die Gerechtigkeit hiernach allerdings, wie jede Kunst, ein „fremdes Gut", aber gerade umgekehrt das dem Schwächeren oder Beherrschten Nützliche ist und der Herrscher vielmehr dieses im Auge haben muss, auch die Herrscherkunst in einem wahrhaft tüchtigen Staate zwar nicht um Lohn oder Ehre, wohl aber um der Strafe willen, sonst von Schlechteren beherrscht zu werden, ausgeübt werden würde, p. 344 D. — 347 E. Es ist dies die directeste Hinweisung bereits auf den platonischen Staat selbst und das, was später von dessen Herrschern nach dieser Richtung genauer ausgeführt wird[842]), wie dies denn auch hier bereits Sokrates selber mit dürren Worten sagt.

Was aber den zweiten Punkt anlangt, nämlich die grössere oder vielmehr alleinige Vortheilhaftigkeit der Ungerechtigkeit, so würde hiernach vielmehr die letztere Einsicht und Tüchtigkeit sein. Allein der Gerechte in jenem obigen absoluten Sinne macht nicht den Anspruch darauf gegen andere Gerechte, sondern nur gegen den Ungerechten im Vortheil zu sein, der Ungerechte gegen Beide, und ein dem ersteren, aber nicht dem letzteren Verhalten Entsprechendes gilt von jeder Einsicht und Kunst und das Gegentheil gerade von der Unkunde, p. 347. E. — 350. D. Schon als eine solche kann daher auch die Ungerechtigkeit nicht das Tüchtigere und Stärkere sein, in der That aber erhält auch eine jede Genossenschaft, und wäre es auch eine Räuberbande, das Vermögen Anderen Unrecht zu thun eben nur dadurch, dass ihre Genossen wenigstens gegen einander Recht üben, da sie sonst vielmehr unter einander zerfallen würden, und auch von jedem Einzelnen wird hiernach ein Gleiches gelten. In wiefern dies Letztere, erhellt hier noch nicht, sondern offenbar erst aus der Lehre von den drei Seelentheilen und

842) **Schleiermacher** a. a. O. III, 1. S. 11. **Rettig** a. a. O. S. 18 f. **Steinhart** a. a. O. V, S. 137.

der auf sie gegründeten Gliederung der Tugenden des Einzelnen im vierten Buche[843]) (s. bes. XX). Die Ungerechtigkeit selber ist also nur vermittelst der Gerechtigkeit möglich, und je absoluter man sie auffasst, desto mehr löst sie sich selbst auf, während die Gerechtigkeit dadurch nur um so mehr ins Dasein tritt, wenn auch das Bestehen eines oder gar mehrerer absolut gerechter Menschen neben einander eine Unmöglichkeit und eine bloss logische Annahme ist, die eben nur als Vorbereitung für die metaphysische Wendung des obigen Satzes in den folgenden Büchern (s. u. Abschn. X), nach welcher das Gute allein absolut und wahrhaft seiend ist, das Böse aber in der Materie oder dem Nichtseienden seinen Ursprung hat, jenes also, um mit dem Philebos zu reden, ein in sich Begrenztes, dieses ein Unbegrenztes, immerfort ein Mehr und Minder Zulassendes ist, ihre Berechtigung hat[844]). Ausdrücklich leitet hiezu schon die Bemerkung über, dass die Gerechtigkeit uns nicht bloss mit uns selbst und unter einander, sondern auch mit den Gerechtesten von Allen, den Göttern befreundet, denn die Idee allein ist ja das wahrhaft Göttliche. Deutlich erscheint die Gerechtigkeit so schon hier als das Band des Staats- und Seelenlebens, und darum eben schadet sie nicht, sondern nützt nur, und wenn sie, so gefasst, als strafende Gerechtigkeit des Staates den

843) Rettig a. a. O. S. 21. vgl. auch Schleiermacher a. a. O. und Steinhart a. a. O. V. S. 141 f.

844) Mit Unrecht glaubt aber sonach Steinhart a. a. O. V. S. 139 f. die obige absolute Fassung der Gerechtigkeit nur als einen Rückblick auf jene Unterscheidung im Philebos begreifen zu können. Es wird umgekehrt hier noch erst von der Begriffslehre aus argumentirt und dadurch jene in der Ideenlehre gegebne Scheidung vielmehr erst vorbereitet. Mit dem gleichen Unrecht macht er ferner den Platon selbst zum Sophisten, indem er zunächst meint, dass an die Stelle des Satzes, der Gerechte sei dem Guten ähnlich, sofort der weitergehende, er sei ihm gleich, untergeschoben werde. Jeder kann sich leicht überzeugen, dass p. 350. D. gerade das Umgekehrte Statt findet. Sodann sei das Zugeständniss, dass der Gerechte nicht gegen andere Gerechte im Vortheil sein wolle, eigentlich nur dadurch, dass πλεονεκτεῖν gewöhnlich „übervortheilen" heisse, vom Thrasymachos erschlichen. (Eben so urtheilt auch Zeller a. a. O. II. S. 164. Anm. 2.) Als ob dies Zugeständniss nicht wirklich auch eine nothwendige Consequenz von jener absoluten Fassung des Gerechten wäre!

Feinden, d. i. den Bösen allerdings Böses zufügt, so ist dies doch nur scheinbar ein solches[845]). Aber warum gerade sie vor den anderen Tugenden diese Stelle einnimmt, erhellt wieder erst aus dem vierten Buche. So weit in den Staaten und den Einzelnen also das Gegentheil herrscht, sind sie in der Auflösung begriffen und bahnen folglich negativ der platonischen Ethik und Politik die Wege, und nur weil eine ganz vollendete Ungerechtigkeit eben nicht möglich ist, erhalten sie sich noch in Thätigkeit, p. 350. E. — 352. D.

Auffallend ist es, dass Sokrates den Schein annimmt, erst jetzt beweisen zu wollen, dass nur der Gerechte glückselig sei, obwohl doch gerade dies bereits der Inhalt der beiden bisherigen Widerlegungsgründe ist[846]). Es soll aber dadurch offenbar angedeutet werden, dass erst jetzt die Sache ihre eigentlich principielle, alles Bisherige vereinende und die letzten Consequenzen aus demselben ziehende Wendung nimmt. Wie jeder Gegenstand seine ihm eigenthümliche Verrichtung hat, die nur durch ihn oder doch durch ihn am Besten ausgeführt werden kann, und dieselbe nur, wenn die ihm eigenthümliche Tüchtigkeit ihm wirklich zukommt, gut auszuführen vermag, so auch die Seele die ihr eigenthümliche Herrscher- und Leiterthätigkeit, und da nun zu ihrer Tüchtigkeit nach dem Obigen auch die Gerechtigkeit gehört, so wird sie nur mittelst derselben und nicht des Gegentheils in ihrer ganzen Thätigkeit gut fahren und somit glücklich sein, p. 352. D. — 354. A.

VIII. Schlussbetrachtung über das erste Buch und sein Verhältniss zu der ersten Reihe der platonischen Dialoge.

Hat sich nun im Vorhergehenden endgültig gezeigt, mit wie starken Fäden das erste Buch mit allen folgenden zusammenhängt, so würde, auch wenn man die Stellen, welche sie enthalten, als eine spätere Einfügung betrachten wollte, doch schon der vorwiegend politische Charakter des zweiten Abschnittes dies Buch wesentlich von den frühesten Dialogen, wie z. B. einem Charmides und Laches unterscheiden, wo diese Seite höch-

845) Vgl. Steinhart a. a. O. V. S. 70. 131 f. 141 f.
846) Rettig a. a. O. S. 22 f.

stens nebenbei mit hineingezogen wird. Während man ferner recht wohl sieht, warum die allgemeinere und weiter greifende Betrachtung dort an die specielle Tugend der Besonnenheit und Tapferkeit[847]) angeknüpft ist, so erhellt dagegen hier durchaus noch nicht, warum gerade die Gerechtigkeit die entsprechende Stelle einnimmt, vielmehr ist gerade hier einer jener Verbindungsfäden mit dem Folgenden angeknüpft, der uns erst dort die genügende Aufklärung suchen heisst und schon auf die Verbindung der Tugendlehre mit der psychologischen Dreitheilung hinweist, von welcher im Charmides und Laches noch keine Spur ist. Während dort wenigstens theilweise verschiedne Definitionen gegeben wurden[848]), so hier lediglich eine, nur allmälig immer weiter modificirte[849]), während ferner der ganze Gang der Erörterung eben desshalb dort wirklich ein vielfach abspringender war und manche Seiten der Sache noch ausdrücklich zweifelhaft gelassen wurden, so geht dagegen die Kritik hier trotz der entgegengesetzten skeptischen Schlusserklärung des Sokrates, p. 354. A — C., Schritt für Schritt vorwärts und verfolgt die gegebne Definition vollständig nach allen in ihr liegenden Seiten. Aber eben darum ist gerade der Schlusssatz, dass trotz alle dem die Gerechtigkeit noch nicht gefunden sei, ernster gemeint, als der ähnliche in allen jenen Dialogen[850]). Daher kommt es denn auch, dass zwar auch im Charmides, wie hier, der Nutzen der betreffenden Tugend durch die ungenügende Bestimmung derselben zweifelhaft wird, nicht aber sie selber, wie hier, geradezu in ihr eignes Gegentheil umschlägt. Eine ähnliche Erscheinung haben wir vielmehr erst im Gorgias, wo Kallikles dem Gorgias und selbst Polos ähnlich gegenübertritt, wie hier Thrasymachos dem Polemarchos, und auch die Lehre des Thrasymachos und Kallikles ist eine sehr ähnliche, und

847) Man vgl. ausser unsern Erörterungen über beide Dialoge noch die vortrefflichen Berichtigungen und Ergänzungen von Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 584—589.

848) Die verschiedenen Definitionen des Kritias im Charmides sind allerdings, wie ich Deuschle a. a. O. S. 585. zugeben muss, nur verschiedene Entwicklungsstufen der ersten, aber ihr gehen die beiden des Charmides vorauf, von denen ein Gleiches nicht gilt.

849) Was freilich Steinhart a. a. O. V. S. 128 f. übersehen hat.

850) Vgl. Rettig a. a. O. S. 24 f.

Letzterer wird endlich auch in sehr ähnlicher Weise zu allmälig immer genaueren Bestimmungen des „Stärkeren“ vom Sokrates getrieben, wie der Erstere, und dennoch schliesst, obwohl seine Widerlegung gewiss keine gründlichere ist, der Gorgias positiv, das erste Buch der Republik skeptisch, ein sicheres Zeichen, dass wir uns hier auf einem vorgerückteren Standpunkte befinden. Und dieser spricht sich denn auch klar genug schon in dem aus, was die Lehren beider Männer unterscheidet. Während nämlich Kallikles das Recht des Stärkeren nur als den idealen Naturzustand proclamirt, der durch alles positive Gesetz und mithin alles Staatsleben nur verkümmert wird, so ist es dagegen nach Thrasymachos der factische und zugleich normale Zustand aller Staaten selbst, und die Stärkeren sind die jedesmaligen Staatsherrscher, nur dass sich als das wahre Ideal eines solchen doch bald die Tyrannis und damit so ziemlich die Rückkehr zu jenem „Naturzustande“ ergiebt. Während Jener sich begnügt, die Willkür des Einzelnen im Gegensatz gegen den Staat zu erheben, lässt Dieser sie im Staate selbst als herrschend erscheinen[851]). Diesem Gegensatze gemäss erschöpft sich auch der positive Zweck des Gorgias darin, die Ethik des Individuums in die Schranken der sittlichen Weltordnung einzuschliessen; es genügt, dasselbe sich von der Verwaltung der schlechten empirisch gegebenen Staaten zurückziehen, durch wissenschaftlich und sittlich bildenden Verkehr mit Anderen, Gleichgesinnten, gleichsam auf eigne Hand Politik treiben und so seine Sittlichkeit auf sich selber stellen zu lassen. Und ganz derselbe Gesichtspunkt herrscht auch noch in der Episode des Theätetos, p. 172. C. — 177. C. Hier dagegen ist die Gerechtigkeit damit noch nicht gefunden, sondern das selbst individuell Ungenügende jener Lösung tritt in den nunmehr unmittelbar folgenden Einwürfen des Glaukon und Adeimantos ans Licht, um das ihr zu Grunde liegende Princip zum staatsbildenden zu erweitern. So resumirt und vertieft das erste Buch den Gesammtgang des

851) Steinhart a. a. O. V. S. 48., auch Grote a. a. O. VIII. S. 528—539 (Uebers. IV. S. 608—615.), doch mit Einmischung manches Verkehrten. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 6 f. 8 f. hat diesen Unterschied bei seinen sonst treffenden Bemerkungen ganz übersehen.

Gorgias im Besondern, zugleich durch die eingewohenen religiösen Beziehungen mit Anknüpfung an den Euthyphron, und die ganze erste Reihe der platonischen Dialoge im Ganzen, und selbst den Theätetos setzt es hiernach bereits voraus. Und erwägt man, dass Platon im letzteren Dialog auch nicht die leiseste Andeutung davon macht, dass die Philosophen nicht schlechterdings für die Verwaltung jedes Staates, sondern nur für die der schlechten, empirisch gegebnen Staaten untauglich seien; so wird man es mit Hermann[852]) gegen Steinhart (s. S. 64 f.) und Tchorzewski wahrscheinlich finden, dass jene strengere Abhängigkeit des sittlichen Lebens vom staatlichen in der Republik nicht bloss ein Fortschritt in der Darstellung, sondern auch in der Auffassung ist, und dass also Platon, als er den Theätetos schrieb, sein Staatsideal auch wirklich noch gar nicht entworfen hatte.

VIII. Der zweite Haupttheil, II. p. 357. A. — IV. p. 445. E.

Erster Abschnitt: die Einwürfe des Glaukon und Adeimantos, II. p. 357. A. — 367. E.

Das überleitende Glied von den einleitenden Erörterungen des ersten Buches zu den folgenden tiefer greifenden Untersuchungen wird nun dadurch gebildet, dass Glaukon und Adeimantos die Sache des Thrasymachos in einer dergestalt vertieften Weise wieder aufnehmen, dass sie durch die bisherige Widerlegung des Sokrates als noch lange nicht beseitigt erscheint. Glaukon verlangt zunächst, dass ihm die Gerechtigkeit nicht bloss als ein augenblickliches Gut oder als ein solches, das für den Augenblick ein Uebel und erst in seinen Folgen

852) Gesch. und Syst. S. 537. Gegen ihn weiss Tchorzewski a. a. O. S. 94 ff. nichts weiter einzuwenden, als dass die Unbrauchbarkeit der Philosophen für die schlechten Staaten ihre Brauchbarkeit für den wahren ja nicht ausschliesse. Hätte der gute Mann und mit ihm sein Nachtreter Suckow: Die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften, Berlin 1855. 8. S. 42 f., der dies höchst „gründlich und überzeugend" findet, sich doch erst gefragt, ob Hermann dies wohl nicht eben so gut wusste! Steinhart aber widerspricht sich, indem er hernach a. a. O. V. S. 208. sich vielmehr eben so äussert, als Hermann.

ein Gut, sondern welches in beiderlei Hinsicht, mit andern Worten also nicht ein bloss relatives, sondern ein absolutes Gut, ein wirklich dauernder und nicht bloss vorübergehender Zweck oder blosses Mittel zum Zwecke ist, II. p. 357 A. — 358 A. Es verschlingen sich in dieser Dreitheilung der Güter der schon im Lysis und Gorgias auf die Unterscheidung der letztern angewandte Gegensatz des Mittels und Zwecks und der von Werden und Sein, wie sie beide zuerst im Philebos ausdrücklich mit einander verknüpft wurden[853]); doch hat auch schon der Protag. p. 353. C. ff. in Bezug auf das Angenehme eine ähnliche dreifache Scheidung. Dagegen ist diese Stelle die einzige in allen platonischen Dialogen, wo Sokrates selbst einer wirklich ächt-sokratischen Katechese unterworfen wird, und bildet so das Gegenstück zu den verfehlten Versuchen dieser Art im Gorgias p. 462 f., und Protag. p. 338 E. ff. (s. Thl. I. S. 50. 105).

Nach drei Seiten hin nun kommt Glaukon der Anschauungsweise des Thrasymachos zur Hülfe, s. p. 358. A.—E. Erschien nämlich dieselbe im Vorigen als staatenauflösendes Princip, so ist doch noch eine Auffassung möglich, von welcher aus sie vielmehr als staatenbildendes geltend gemacht werden könnte, indem man nämlich daraus, dass das Unrechtleiden als Uebel grösser denn das Unrechtthun als Gut sei, den Staat als Gesellschaftsvertrag zwecks einer Mitte zwischen beiden herleitet, und diese Mitte sei dann eben die Gerechtigkeit. So sind gewissermassen die Sätze des Thrasymachos und des Kallikles vereinigt, denn die Gerechtigkeit wäre somit wirklich nach dem des letztern nicht in der Natur, sondern nur in der positiven Satzung begründet, und der wahrhaft tüchtige Mann, der nur wirklich vermag bei seinen Ungerechtigkeiten sich vor eignem Schaden zu hüten, wird sich daher auch, gerade wie Kallikles sagte, an diese Satzung nicht binden, p. 358. E. — 359. B. Das aber leitet über zu der zweiten Seite der Sache. Gäbe man nämlich dem Schwachen nur die Mittel in die Hände ein gleiches Ziel zu erreichen, so würde man ihn nicht anders handeln sehen. Gerechtigkeit wird daher von Allen bloss als ein nothwendiges Uebel und mit Widerstreben geübt, sie ge-

853) Vgl. auch Steinhart a. a. O. V. S. 144 f.

hört daher nur in die zweite der obigen drei Classen von Gütern, p. 359. B. — 360. D. Man stelle nämlich — und dies bildet den dritten Punkt — nur wirklich den vollendeten Meister in der Ungerechtigkeit, zu dessen Wesen es eben gehört, dass er sich auch den äussersten Schein und Ruhm der Gerechtigkeit und damit alle möglichen äusseren Vortheile zu verschaffen weiss, dem mit dem äussersten Scheine des Gegentheils und mit allen daraus entspringenden äussern Nachtheilen behafteten Gerechten gegenüber, dem Nichts als seine nackte Gerechtigkeit bleibt, man nehme hinzu, dass der Ungerechte reiche Mittel hat, auch die Götter durch Gaben und Opfer sich geneigt zu machen, der Gerechte in dieser Lage aber nicht, und frage dann, wer der Glückliche und wer der Unglückliche von Beiden ist! p. 360. D. — 362. C.

Diese ganze Erörterung hat nun aber ersichtlich die schwache Seite, dass, wenn der Ungerechte sich eben erst mit dem Scheine der höchsten Gerechtigkeit umkleiden muss, offenbar vielmehr die letztere von der allgemeinen Meinung für das Bessere gehalten wird und man sich dabei eben nur häufig über ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein täuscht. Gerade diese Seite der Sache selber nimmt nun, tiefer greifend, Adeimantos auf. Worin besteht denn diese der Gerechtigkeit gezollte Anerkennung selbst? fragt er. Hatte Glaukon sich auf das Wort eines Dichters, des Aeschylos, dafür bezogen, dass der wahrhaft gerechte Mann nicht ein solcher scheinen, sondern sein wolle, so hat er dagegen zwei andere Dichter, den Homeros und Hesiodos, zu Zeugen dafür, dass die Gerechtigkeit von ihren eignen Lobrednern nicht um ihrer selbst, sondern um des äusseren Scheines und Ruhmes vor Menschen und Göttern und der äussern Vortheile und Segnungen willen, welche die letzteren dem Gerechten verleihen, gepriesen wird. Und auch die Mysterienpoesie weiss sogar noch für das Jenseits keine andere Art von Seligkeit der Gerechten und Verdammniss der Ungerechten, als solche äusserlich-sinnliche Freuden und Schmerzen anzugeben, p. 362. C. — 363. E. Und noch dazu kann man sich — und damit führt Adeimantos, wie er im Vorigen zu dem Gesichtspunkte des Glaukon noch einen neuen hinzugefügt hat, so hier den erstern nur noch genauer und schärfer aus — auch für das Entgegengesetzte, dass die Tugend mühselig sei und die Götter

dem Guten auch vielfach Unglücksfälle zuschicken und das Laster dagegen leicht, angenehm und im Ganzen viel gewinnbringender sei, auf dieselben Dichter berufen, zumal da sie die Götter als lenksam durch gleichfalls äussere Gaben, Gebet und Opfer, erklären. Damit findet denn selbst das Vorgehen der entarteten letzten Ausläufer der orphischen Mysterien, nämlich der Agyrten und Orpheotelesten[854]), durch Zauberei die Götter nach ihrem Willen lenken zu können, Anhalt, und so ist Denen und nur Denen, die sich im Besitz äusserer Vortheile befinden, den Reichen, die sie dafür bezahlen können, Gelegenheit geboten, ungestraft im Diesseits und Jenseits zu freveln, während den Armen, auch wenn sie nicht gefrevelt haben, ohne dergleichen Reinigungen, Weihungen und Zaubereien, zu denen sie nicht die Mittel besitzen, im Hades Schreckliches bevorsteht, so dass das Jenseits, weit entfernt, eine Ausgleichung zu bieten, vielmehr den Triumph der Ungerechtigkeit noch erhöht. Und so hat denn folgerecht einer der Dichter selbst, nämlich Pindaros, schon seinen Zweifel daran ausgesprochen, ob Recht oder Unrecht das Leben der Menschen beherrsche. Und will man den Dichtern eben um dieser Widersprüche willen nicht Glauben beimessen, wohl, so wissen wir ja von dem Dasein der Götter oder wenigstens davon, dass dieselben sich um die Menschen bekümmern, nur durch sie, und wenn wir somit folgerecht auch hieran nicht glauben, so brauchen wir uns eben nur noch vor der Strafe bei den Menschen zu fürchten; da aber giebt es tausenderlei Mittel, um unentdeckt zu bleiben oder, wenn entdeckt, doch durch Redekunst u. dgl. der Rache des Gesetzes zu entgehen, p. 363. E. — 366. B. Adeimantos fügt sodann noch wieder einen neuen, noch eingreifendern Gesichtspunkt hinzu. Und könnte, meint er, Jemand auch dies Alles widerlegen, so gehört doch dazu eine sehr tief eindringende Einsicht, und es bleibt somit stark genug, um zu beweisen, dass Jeder, der nicht eine solche oder eine ganz besonders treffliche Naturanlage besitzt, in der That nur durch Schwäche und Unvermögen vom Unrechtthun zurückgehalten werden wird. Und nur wer die Gerechtigkeit rein an sich und selbst in der ungünstigsten äussern Lage doch als ein absolutes Gut erweist,

854) Vgl. Lobeck Aglaophamus I. S. 253.

wird den berechtigten Anforderungen wirklich Genüge thun, p. 366. B. — 367. E.

Hält man die Reden beider Brüder in Bezug auf ihre Anordnung zusammen, so folgt die des Glaukon einem strenger betonten äusseren Schematismus, aber in Wahrheit sind die angeblichen drei Seiten der Sache nur eine und dieselbe, daher die Rede des Adeimantos, obwohl er die Gliederung derselben nicht so stark äusserlich hervorhebt, doch mehr innerlich verbunden ist. In der letztern zumal tritt nunmehr die Gemeinheit der gewöhnlichen Frömmigkeit und somit die Rückbeziehung auf den Euthyphron vollends zu Tage und wird die folgende sokratische Kritik derselben unmittelbar vorbereitet, und da Adeimantos als die Consequenz davon ganz richtig den Zweifel am Göttlichen selber geltend macht, so wird eben damit andererseits auch eine positive philosophische Begründung des Göttlichen erfordert, wie sie gerade in der platonischen Ideenlehre und somit in den ihrer Erörterung gewidmeten Abschnitten des Staates gegeben ist, die daher, weit entfernt spätere Zuthat zu sein, nothwendig von vorne herein mit im Plane liegen[855a]). Und da Adeimantos, ja theilweise schon Glaukon endlich ebenso auch eine würdigere Auffassung der Unsterblichkeit durch ihre Kritik herausfordern, so gilt ein Gleiches auch vom zehnten Buche[855b]). Eben so sind rückwärts, wie schon mehrfach angedeutet, zu diesem Allen schon im ersten die Anklänge zu finden. Vollständig ist endlich jetzt dargethan, dass die Dichter- und Volksmoral — denn von diesem Standpunkte und nicht von ihrer eignen Meinung aus sprechen ja ausdrücklich beide Brüder[856]) — wohl sittliche Keime enthält, die aber bei eindringender Reflexion den unsittlichsten Consequenzen nicht widerstehen können, und da diese Moral keine andere als die in Staat, Gesetz und Sitte, wie sie einmal bestehen, objectiv gegebene ist, und da dieser Staat sogar mit aller Macht darauf hinwirkt, dass seine Moral auch die seiner Bürger sei, so ist auch bereits klar, dass

855a und b) Steinhart a. a. O. V. S. 74 f.

856) Gut bemerkt Steinhart a. a. O. V. S. 73, dass dies zugleich der ganzen Erörterung den Ton philosophischer Ruhe verleihe, die nicht durch das Gefühl eines, ob auch noch so gerechten Zorns über die Träger so unsittlicher Ansichten gestört wird.

er, um eine höhere Sittlichkeit nicht ohnmächtig zu lassen, selber nach der Ideenlehre reformirt werden muss und dass Platon nur von da aus die Einwürfe der beiden Brüder wirklich gründlich beseitigen zu können zugesteht[857]). Und dieser Zusammenhang tritt denn auch unten VI. p. 497. (s. u. Abschn. XXVII) aufs Ausdrücklichste hervor. Es darf uns aber dabei auch das nicht entgehen, dass in der Forderung einer Sittlichkeit aus rein sittlichen Motiven, wie sie in diesen Einwürfen enthalten ist, die recht eigentlich prophetisch auf das Christenthum hinweisende und auch nur in der reinsten und wahrsten Auffassung des Christenthums erfüllte Seite der platonischen Denkart uns entgegentritt, und dass er in dem Mangel hieran das eigentliche Grundübel aller vorchristlichen Religionen mit tiefem Blicke erkannt hat[858]).

IX. Der zweite Abschnitt des zweiten Haupttheils: die Elemente des Staates, II. p. 367. E. — 376. E.

So ist denn nach dem eben Bemerkten genügend die Wendung vorbereitet, dass die Gerechtigkeit zunächst in dem grösseren Organismus, im Staate, aufgesucht werden soll, p. 367. E. — 369. A. Wenn nun aber Platon erklärt, dabei von der Entstehung des Staates ausgeben zu müssen, so werden wir von vorn herein, wie immer in solchen Fällen, in dem zunächst Folgenden eine mythenartige und nicht, wie bisher alle Ausleger vom Aristoteles an getban und sich dadurch auf einen falschen und ungerechten Standpunkt der Auffassung und Beurtheilung versetzt haben, eine genetische oder gar historische Erörterung erwarten. Hat uns doch Platon selber ausdrücklich im Phädon gesagt (s. Thl. I. S. 445.), dass das Werden als solches für ihn gar kein Problem ist; und wie er vielmehr seiner ganzen Weltanschauung gemäss dasselbe nur nach der Zerlegung in seine beiden Momente, Sein und Nichtsein, Idee und Materie, Ursache (αἴτιον) und Bedingung (συναίτιον), überhaupt in Betracht zu ziehen vermag, das wird uns im grossartigsten Massstabe im Timäos entgegentreten. Und so ist es denn in

857) Vgl. Grote a. a. O. VIII. S. 537—539. (Uebers. IV. S. 613—615).

858) Steinhart a. a. O. V. S. 74. 150 f. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 535.

der That zunächst auch nur das letztere dieser beiden Momente, welches er hier zuvörderst ins Auge fasst, indem er vorerst nur ein Minimum staatlicher Vereinigung und die einfachste denkbare Form einer solchen oder mit andern Worten den bloss auf die einfachsten materiellen Bedürfnisse gegründeten Natur- oder richtiger Nothstaat, der aus blossen Gewerbsleuten und Händlern besteht und sich zum wirklichen Staate nicht anders verhält, als wie die Elementarkörper im Timäos zur wirklichen beseelten Welt, zu schildern unternimmt. Und er musste dies thun, um eben die Probe machen zu können, ob die Gerechtigkeit, die sich vorher gegen Thrasymachos als das Band jeder menschlichen Gemeinschaft ergab, sich nunmehr auch wirklich schon in diesem Minimum von staatlicher Vereinigung als staatsbildendes Princip bewähren werde, nur dass sich freilich selbstverständlich in ihm auch nur erst ein Minimum von ihr geltend machen kann. Ist dies aber der Fall, so kann dies letztere, wie daher auch p. 371. E. ausdrücklich angedeutet wird, aber nur in Dem, was diesen Nothstaat hervorruft und zusammenhält, d. h. eben in jenem Wechselbedürfniss der Menschen selbst und dem aus demselben hervorgehenden Verkehr unter ihnen, gesucht werden, also nur gerade in jener ersten elementaren Gestaltung der Gerechtigkeit, von welcher oben Polemarchos zunächst ausging[859]). Ob ein solcher Nothstaat je geschichtlich existirt hat oder nicht, kann für Platon nur gleichgültig sein[860]). Aber schon durch diese einfachsten Verhältnisse bricht das ideale Moment durch, indem jeder Mensch von Natur durch Anlage und Geschick auf eine besondere und beschränkte Thätigkeitssphäre hingewiesen ist und so diese Verfassung der menschlichen Intelligenz als die tiefere Ursache jenes wechselseitigen Bedürfnisses selber erscheint. Gerechtigkeit ist also, dass Jeder das Seinige thue und nicht in die den Anderen durch ihren inneren Beruf zugewiesene Thätigkeitssphäre eingreife[861]), das erscheint somit hier von vorn

859) Wenigstens dies Letztere bemerkt Steinbart a. a. O. V. S. 154 richtig. Im Uebrigen aber s. gegen ihn Anm. 863.

860) Dies gegen Steinbart a. a. O. V. S. 154 ff. und bes. S. 679. Anm. 149.

861) So schon Kayssler Fragment aus Platons und Goethes Pädagogik, Breslau 1821. 8. S. 5 und Rettig a. a. O. S. 42 f., dessen übrige positive Erklärungsversuche dieses ganzen Absatzes dagegen auf

herein als die Hypothese, welche sich durch die weiteren Erörterungen zu bewahrheiten und zu vertiefen und fortzubilden hat — p. 369. A. — 372. C.

Wie wenig wir eine wirklich genetische Gedankenentwicklung vor uns haben, ergiebt sich nun aber deutlich daraus, dass nicht aus diesem einfachsten und angeblich allein „gesunden", sondern vielmehr aus dem ihm gegenübergestellten „ausgearteten" (τρυφῶσα) Staate nunmehr der wirklich platonische hergeleitet wird, indem erst ein solcher zu Eroberungs- und Vertheidigungskriegen zu schreiten gezwungen und somit des Wächter- oder Kriegerstandes, welcher gleichfalls nach dem Obigen in Wahrheit nur diesem Berufe obliegen darf, benöthigt ist. Eine genetische Entwicklung würde ferner eine Ableitung des „ausgearteten" Staates aus dem Nothstaate verlangt haben, während er hier vielmehr, so zu sagen ontisch, demselben sofort und unvermittelt als fertig gegenübergestellt wird. Und wenn endlich Sokrates auf die blosse Behauptung des Glaukon hin, der Nothstaat sei ein „Schweinestaat", denselben sofort fallen lässt und ihn doch dabei zugleich für den einzig gesunden erklärt, ist das etwa nicht ein offenbarer Widerspruch, der erst im weitern Verlaufe seiner Lösung harrt und uns lehrt, dass wir überhaupt hier nur erst eine vorläufige, später zu berichtigende Erörterung vor uns haben? Nur indem man meistens den Platon nicht vom platonischen Standpunkte aus zu verstehen bemüht war, sondern ihn lediglich durch die Brille seiner eigenen Weltanschauung ansah, konnte es geschehen, dass selbst ein Aristoteles[862]) unmittelbar in dieser isolirt gehaltenen Stelle die letzten Ansichten des Platon über das eigentliche Wesen und die nothwendigen Bestandtheile des Staatslebens niedergelegt zu finden glaubte und folgerecht das, was allerdings schon in ihr hierüber enthalten ist, missverstand, weil es eben erst aus dem ganzen Verlaufe des Werkes sein richtiges Licht gewinnt, dass er folglich in der Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse nicht bloss den nächsten Anstoss, sondern auch den letzten Zweck erblickt, welchen Pla-

---

sich beruhen bleiben können, wogegen auch seine Polemik gegen Schleiermacher manches Richtige hat. Vgl. auch Zeller a. a. O. II. S. 290.

862) Polit. IV, 3, 12 f. Schneider (IV, 4. p. 1291 a, 10 ff. Bekk.)

ton der Staatengründung leiht[863]), dass er es für buchstäblichen Ernst ansah, wenn Letzterer alle höhere Geistesbildung und die Entstehnng von Kriegern und Obrigkeiten, d. h. mit andern Worten sein eignes Staatsideal, als blosse Ausartung und nicht als wesentlich-nothwendige Bestandtheile eines Staates bezeichnet[864]), dass er ganz übersieht, wie Platon selbst im weiteren Verlaufe die Anforderung seines Tadlers erfüllt hat, die Nothwendigkeit der Wächter nicht bloss auf den äussern Krieg[865]) zu begründen, sondern sie weit mehr noch als Helfer der Obrigkeit gegen innere Feinde des Staates oder richtiger schon gegen das Entstehen von solchen erscheinen zu lassen[866]) (s. XI. XII. XVI.), und wie Platon überhaupt über den nächsten Grund wie über den letzten Zweck des Staates wesentlich mit ihm übereinstimmt[867]). Auf der andern Seite aber hat man auch eben so wenig ein Recht sich bloss an die Bezeichnung des Naturstaates als Schweinestaat

---

863) Nicht als ob Aristoteles hier den groben Schnitzer begangen hätte beide für ihn selber sonst so wichtige Kategorien nicht zu unterscheiden oder gar den Nothstaat mit dem platonischen Idealstaat zu verwechseln, wie ihm Beides Morgenstern a. a. O. S. 165. Anm. 11. Ersteres auch Pinzger a. a. O. S. 14 ff. 18 ff. und Stallbaum zu p. 369. B. unbesonnen genug vorwerfen, sondern er bezeichnet den ersteren durch τῆς πρώτης πόλεως deutlich genug, (s. Pinzger a. a. O. S. 19 f. Anm. 25.), und aus einer isolirten Betrachtung der vorliegenden Stelle für sich genommen liess sich allerdings kein höherer Staatszweck gewinnen. Vielmehr diese Isolirung der Stelle und das Uebersehen der in dem „Schweinestaat" liegenden Andeutung sind daher an ihm zu tadeln, und um so mehr muss man sich wundern, dass Steinhart a. a. O. V. S. 154 ff. die letztere richtig beachtet hat und doch den Irrthum des Stagiriten über den wahren Staatszweck Platons theilt.

864) Dies gilt auch gegen den Vertheidiger des Aristoteles, Teuffel Rhein. Mus. N. F. VII. S. 470. Uebers. S. 15.

865) Wenn daher Pinzger a. a. O. S. 21 f. gerade dies vielmehr als Platons wirkliche Meinung ansieht und gegen Aristoteles als richtig zu vertheidigen sucht, so steht er eben nur auf dem gleichen unrichtigen Boden, wie dieser.

866) Vgl. hierüber die guten Bemerkungen von Ritter a. a. O. II. S. 501 f.

867) Sehr richtig vergleicht Pinzger a. a. O. S. 15 hiefür Aristot. Pol. 1, 1, 8. (I, 2. p. 1252 b, 28 ff. Bekk.), πόλις . . . γινομένη μὲν ουν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

zu halten und die Bevorzugung desselben vor dem gewöhnlichen Culturstaat so obenhin für blosse Ironie und Persiflage auf damals cursirende Theorien oder für eine blosse Form der Einkleidung zu erklären[868]), um so mehr da nicht im Mindesten erhellt, was denn der innere Zweck einer solchen Darstellung sein könnte und die allerdings beigemischte Ironie ja vielmehr deutlich in jener ersteren Bezeichnung liegt. Beide Auffassungsweisen werden im Gegentheil von Platon ganz ausdrücklich auf gleiche Linie gestellt, und sie sind folglich gleich berechtigt und gleich unberechtigt. Der idyllische Naturstaat, in welchem Pflanzenkost die einzige Nahrung bildet und Kleidung und Lager eine Einfachheit zeigt, wie sie nur der spartanische Staat festgehalten hat[869]), und der empirische Culturstaat verdienen beide den Namen eines wirklichen Staates noch nicht, aber sie sind beide die zwei nothwendigen Grundelemente eines solchen, so jedoch, dass beide durch einander zwecks ihrer nur dadurch möglichen Verschmelzung nach einander modificirt werden müssen. Ist es der letztere, welcher die idealeren Momente hinzubringt, so ist doch zu erwägen, dass die an sich macht- und wesenlose Materie erst in ihrer fortschreitenden Bestimmung durch die Idee ihre verderblichen Einflüsse geltend macht, und dass somit auch erst hier zugleich Ueppigkeit und Luxus eintritt, wesshalb denn auch der wahre Staat, wie sich weiter unten ergiebt, erst durch eine Reinigung dieses empirischen gewonnen werden kann. Gerade so hören im Reiche der Körperwelt die organischen Bildungen darum nicht auf höhere zu sein, als die blossen vier Elemente, weil erst bei ihnen Missbildung und Krankheit eintritt, und andererseits ist wiederum die Heilung der Krankheiten nicht anders möglich, als durch die annähernde Herstellung der ursprünglichen möglichst einfachen Gestalt der körperlichen Mischung. — p. 372. C. — 374. E.

Diese Reinigung geschieht nun ausgesprochenermassen durch die richtige Erziehung der Wächter, s. III. p. 399. E., und selbst

868) Wie Ast im Commentar und Zeller a. a. O. II. S. 288. Richtiger Kayssler a. a. O. S. 5 f. und Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 14 f., aber ohne die richtige Erklärung zu finden.

869) Hermann Ges. Abhh. S. 145 f. erkennt richtig, dass schon hier dem Platon dieser letztere vorschwebt, erklärt aber nicht, wie dies schon hier möglich war.

durch den scheinbar so losen und lockeren Uebergang, dass auch diese Erörterung nützlich sein werde zur Auffindung der Gerechtigkeit (p. 376. C. D.), wird dies bereits genugsam angedentet; und so ist denn der folgende Abschnitt die unmittelbarste erforderliche Ergänzung und Berichtigung des vorliegenden, und da letzterer nach Allem nur dazu dient, um, wie gewöhnlich bei Platon, durch Auflösung der Endlichkeit die Idee zu gewinnen, so liegt schon hiernach die wahre Staatsidee und somit der wahre Staatszweck darin, dass der Staat Erziehungsinstitut der Menschen zu der einem jeden erreichbaren Sittlichkeit sein soll[870]). So ist also wenigstens zunächst die Politik nicht Zweck der Ethik nach altgriechischer Weise, sondern umgekehrt: „die Nothwendigkeit des Staates ist nur die mittelbare, dass ohne ihn die Entstehung der wahren Sittlichkeit nicht möglich ist“[871]), weil der Einzelne nicht mit fertiger Tugend, sondern nur mit verschiedenartig beschränkter sittlicher Anlage geboren wird, die folglich nur mittelst eines solchen bereits objectiv bestehenden Organismus der Erziehung durch bereits Erzogene entwickelt werden kann, ja bei den Meisten eine so unvollkommene ist, dass sie einer wahrhaften Bildung gar nicht einmal fähig sind, so dass sie gleichsam ihr ganzes Leben hindurch Kinder bleiben und an die Stelle der blossen Jugenderziehung daher bei ihnen die fortgesetzte unbedingte Leitung der wahrhaft geistig und sittlich Gebildeten treten muss. Dies und somit die wahren Staatsherrscher sind aber natürlich die Philosophen.

Den Uebergang zum folgenden Abschnitt macht nun p. 374. E. — 376. E. die Darlegung der nothwendigen Naturanlagen zu einem Staatswächter, indem eben nur in deren Ausbildung zu wirklichen Tugenden die Aufgabe der Erziehung dieser Bürgerclasse bestehen kann. Es werden dabei wiederum im Keime bereits die erst im fünften Abschnitt wirklich entwickelten drei

870) Ritter a. a. O. II. S. 510. Zeller a. a. O. II. S. 288 f. vgl. Snethlage Das ethische Princip der platonischen Erziehung, Berlin 1834. 4. S. 4—6. — Kapp Platons Erziehungslehre Vorr. S. XII. behauptet daher ganz mit Recht, dass Platons ganze praktische Philosophie mit seiner Erziehungslehre zusammenfällt.

871) Zeller a. a. O. II. S. 289.

Seelentheile und die dort auf sie begründete Tugendlehre vorausgesetzt. Um aber dabei nicht allzu viel von diesen und anderen späteren Erörterungen schon hier vorwegzunehmen, dazu dient ein sinnliches Gleichniss, bekanntlich ein oft beim Platon angewandter mythischer Apparat, nämlich die noch oft im Folgenden, z. B. III. p. 404. A. 416. A. IV. p. 422. D. V. p. 451. C. ff. 459. A. ff. 466. D. wiederholte Analogie des Herdenwächters, des Hundes[872]), an welcher um so weniger[873]) Anstoss zu nehmen ist, als die Berechtigung derselben ausdrücklich dort unten gleichfalls in feste Grenzen eingeschlossen wird (s. XVII.). Auch werden schon hier die nothwendigen Anlagen eines Wächters unbeschadet derselben doch in Wahrheit bereits aus der Natur der Sache hergeleitet, nur dass diese Natur der Sache selbst wiederum erst im Folgenden ihren tieferen Halt bekommen kann, und nur das wird in Wirklichkeit durch diese Analogie erhärtet, dass es selbst im Thierreiche eine solche Verbindung von Natureigenschaften giebt, mithin um so mehr auch unter Menschen zu erwarten ist, ein Schluss, gegen welchen gewiss auch die idealste Auffassung Nichts einwenden kann. Diese Naturanlagen sind nun ausser körperlicher Tüchtigkeit Muth, der schon hier mit dem Namen des zweiten Seelentheils *θυμοειδές* bezeichnet wird und als die Naturbasis der Tapferkeit erscheint, und Erregbarkeit gegen die Feinde und im Gegentheil Sanftmuth gegen die Freunde, und die letztere wird auf eine höhere eigentlich intellectuelle, also gewissermassen „philosophische" Anlage zurückgeführt, weil nur eine solche es möglich macht Freund und Feind zu unterscheiden und somit jene beiden entgegengesetzten Anlagen zu verbinden. Klar wird dies Alles erst, wenn sich ergeben haben wird, dass unter den Feinden Alles, was dem Gedeihen der wahren Verfassung widerstrebt, zu verstehen ist, so dass die Thätigkeit der Wächter eben die Einsicht in dieselbe voraussetzt. Und so arbeitet denn Alles schon hier vortrefflich darauf hin, diesen ersten Erziehungscursus zur unmittelbarsten Vorstufe

---

872) Vgl. Rettig a. a. O. S. 52—54.

873) Mit Teuffel Uebers. S. 14. Wehrenpfennig Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe, Berlin 1856. 8. S. 42. und schon Aristoteles Polit. II, 2, 15. (II, 5. p. 1264. b, 4 ff. Bekk.)

für den höhern, philosophischen zu machen und die begabtesten unter den Wächtern vermöge dessen zu künftigen Staatsherrschern auszusondern. Auch die Betrachtung der philosophischen Anlage gleichsam nur als einer Steigerung der sanftmüthigen wird sich aus dem später an dem bereits angeführten Orte entwickelten Verhältniss der Besonnenheit zur Weisheit erklären, nachdem zuvor am Ende des folgenden Abschnitts die letztgenannte Anlage deutlicher als die zur Besonnenheit bezeichnet ist (s. XV. XVII. vgl. aber auch schon XII. XIII. und weiter XXVI).

X. Der dritte Abschnitt des zweiten Haupttheils oder der erste Erziehungscursus, II. p. 376 E. — III. p. 412. B.

A. Musische Kunst: 1. Poesie: a. ihrem Inhalte nach (bis p. 392. C.).

Die Bestandtheile dieses ersten Erziehungscursus sind nun die in den hellenischen Culturstaaten bereits angewandten, p. 376. E., die daher auch zunächst in ihrer gewöhnlichen empirischen Bestimmung aufgefasst werden, nämlich Gymnastik bloss als das Bildungsmittel des Körpers und musische Kunst, d. h. die vereinte Poesie und Musik, als das der Seele; und es gilt nur sie selbst in die richtigen Schranken zu schliessen. Ja, Platon fasst die musische Kunst so weit, dass auch das dritte Hauptstück der griechischen Erziehung, die γράμματα, d. i. Lesen und Schreiben, da auch dies schon an den Dichtern geübt ward (Protag. p. 325 f.) mit unter sie fällt, indem er jede Darstellung durch die Rede mit einbegreift[874]), sofern — und na-

874) Kapp a. a. O. S. 41. Anm. 2, dem auch Steinhart a. a. O. V. S. 679 f. Anm. 151. folgt, dessen Buch aber im Uebrigen keine Ausbeute gewährt und namentlich auch dadurch verfehlt ist, dass zwischen dem Standpunkte der Republik und dem der Gesetze gar nicht von ihm unterschieden, sondern jener auf diesen herabgedrückt wird. Andere Schriften über die platonische Pädagogik ausser der schon angef. von Snethlage kenne ich leider nur dem Titel nach, so: anne den Tex *De vi musices ad excolendum hominem e sententia Platonis*, Utrecht 1816. 8., Stoy *De auctoritate in rebus paedagogicis Platonicae civitatis principibus tributa*, Jena 1832. 4., Wiese *In optima Platonis civitate quae sit puerorum institutio quaeritur*, Prenzlau 1834. 4. Die bei manchen Irrthümern doch recht interessante, schon angef. Abh. von Kayssler hat besonders die von Stein-

mentlich vom griechischen Standpunkte aus — auch die Prosa bis zu einem gewissen Grade den Kunstgesetzen der Poesie folgt. So betrachtet er denn in der musischen Kunst zunächst die letztere oder „die Reden" und zwar zuerst ihrem Inhalt und dann ihrer Form nach und darauf die Musik im engeren Sinne, und indem er so diese ganze Betrachtung der der Gymnastik voraufschickt, giebt er dafür hier vorerst wiederum nur einen sehr empirischen Grund an, nämlich dass die Bildung durch musische Kunst in der Form von Märchen- und Sagenerzählung an die Kinder in noch zartem Alter der Zeit nach vorangeht. Denn alle Reden enthalten entweder Wahrheit oder Dichtung (μῦθοι), nur dass auch die letztere der Wahrheit dienen kann und soll; p. 376. E. — 377. E. Nur um die letztere und eben in diesem letzteren Sinne handelt es sich hier bei der Poesie vorzugsweise, während die eigentlich wahren Reden der Wissenschaft und somit erst dem zweiten Lehrcursus anheimfallen.

Und so beginnt denn nun zunächst die schon in den Anfängen des ganzen Werkes (s. S. 96. 107. 108. 109) angelegte Kritik der Mythendichter, d. h. vornehmlich Epiker und Tragiker, aber auch Lyriker, seitens des Inhalts ihrer Darstellungen. Wenn nun aber als Massstab dieser Kritik und der zunächst auf ihr beruhenden „Reinigung des ausgearteten Staates" oder mit andern Worten als der Zweck dieses Erziehungscursus in dem einleitenden Gliede p. 377. E. — 378. E. die Tugend überhaupt (p. 378. E.) und insonderheit die Gerechtigkeit (p. 378. B.) erscheint[875]), so wird damit eben wiederum vorläufig schon vorausgesetzt, was erst hinterdrein und namentlich wieder erst im fünften Abschnitt deutlich heraustritt und bewiesen wird, nämlich dass die drei in den Wächtern auszubildenden Tugenden der Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit in der Gerechtigkeit sich vereinen und so das Gesammtgebiet der Tugend erfüllen. Und eben so findet das Verbot der Darstellung übermässigen Weinens oder Klagens und Lachens der Götter und Heroen

hart a. a. O. V. S. 683. Anm. 176. nach einer anderen Seite hin noch etwas weiter verfolgte Vergleichung der platonischen Erziehungslehre mit Goethes „pädagogischer Provinz" in Meisters Wanderjahren zum Zwecke. Lender Die religiöse Richtung der platonischen Erziehung und Bildung, Constanz 1811. 8. ist schülerhaft.

875) Rettig a. a. O. S. 56 f.

(III. p. 387—389.) erst in der Lehre von den drei Seelentheilen, auf welcher jene Feststellung der vier Cardinaltugenden daselbst beruht, seine tiefere Begründung, sofern alle heftigen Affecte, als aus den beiden niederen jener Theile hervorgehend, einer nothwendigen Beschränkung zu unterwerfen sind. Und so giebt die Erzeugung jener vier Cardinaltugenden, Weisheit (p. 379. A. — 383. C.), Tapferkeit (III. Anf.[876]) bis p. 389. B.), Besonnenheit (p. 389. D. — 392. A.) und Gerechtigkeit, auch bereits stillschweigend den Eintheilungsgrund dieser ganzen kritischen Darstellung her. Nun ist aber die Besonnenheit als eine nothwendige Wächtertugend bisher noch nicht ausdrücklich hervorgetreten, und so muss denn von ihr wenigstens bereits eine vorläufige Definition gegeben werden, welche in noch ungeschiedener Einheit die beiden im fünften Abschnitt von ihr als Staats- und als Einzeltugend gegebenen Bestimmungen in populärerer und noch nicht scharf ausgeprägter Form zusammenschliesst[877]). Man begreift aber auch sehr leicht, wesshalb gerade diese Tugend nur erst sehr allmälig mit ins Spiel gezogen wird, weil sie nämlich den Unterschied der Herrscher von den übrigen Wächtern voraussetzt, der hier eben noch nicht hervorgetreten ist.

Mit der eben erwähnten Eintheilung verschlingt sich nun aber mythenartig eine andere, allein ausdrücklich als solche hervorgehobene, nämlich die richtige Darstellung des Göttlichen,

876) Ein Abschnitt ist also am Ende des zweiten Buches wirklich, aber ein so untergeordneter, dass die Behauptung Rettigs a. a. O. S. 59, Platon selbst habe ihn auf diese Weise bezeichnen wollen, *ut tam gravi re* (nämlich der Darstellung der Götter) *liber clauderetur*, geradezu unbegreiflich ist, wie schon sein Rec. Prantl Zeitschr. f. d. Altertb. 1847. S. 355. bemerkt hat. Wenn aber Rettig a. a. O. S. 101. meint, Platon habe absichtlich den Schluss der Bücher nicht immer mit Hauptabschnitten zusammenfallen lassen, sondern sie da angebracht, wo erst der allmälige Uebergang zu einem neuen Hauptabschnitte Statt finde, so ist hier wenigstens auch nicht einmal dies der Fall. Ganz Aehnliches gilt auch vom Schlusse des dritten, fünften und sechsten Buches, und von dem des achten giebt Rettig selber zu, dass der platonische Ursprung dieser Theilung hier mit seiner Ansicht von dem rein politischen Zweck des Ganzen steht und fällt.

877) Wie dies schon Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 542. bemerkte, aber von seiner Auffassung des Dialogs aus nicht erklären konnte. Richtiger Rettig a. a. O. S. 63—65.

Dämonischen und Heroischen auf der einen und des Menschlichen auf der andern Seite, und zwar so, dass im Ganzen erst bei der Tapferkeit und Besonnenheit Dämonen und Heroen ins Spiel gezogen werden und das Menschliche gar erst bei der Gerechtigkeit an die Reihe kommt oder vielmehr kommen soll. Denn hier bricht die Erörterung ab, indem den Dichtern die oben bereits indirect getadelte Darstellung der Gerechtigkeit und ihrer Folgen verboten wird, an welche die Einwürfe des Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos anknüpften, so dass die Rechtfertigung dieses Verbots eben die erst vollständig zu leistende Widerlegung derselben voraussetzt. Auf die Bedeutung dieser letzteren Eintheilung nun führt uns **der Umstand**, dass vom Gesichtspunkte der ersteren aus ein überschüssiges Glied, III. p. 389. B.—D., zurückbleibt[878]), und dass von den vier Cardinaltugenden die Weisheit gar nicht ausdrücklich mit Namen genannt wird. Es hilft Nichts, wenn man dagegen sagt, dass im zweiten Buche auch gar nicht von ihr, sondern von der Frömmigkeit die Rede sei und dass in diesem späteren, scheinbar überschüssigen Absatz die Wahrheitsliebe die Stelle der Weisheit vertrete[879]), denn die Frömmigkeit wird eben so wenig mit Namen erwähnt[880]), ferner würde man so fünf Cardinaltugenden statt vier und noch dazu in ganz verkehrter Abfolge erhalten, und endlich enthält der betreffende, von der Wahrheitsliebe und Nothlüge handelnde Absatz gar Nichts, was den Dichtern anbefohlen wird, wesshalb hier denn auch keine Beispiele aus Dichtern vorkommen[881]), hat also eine ganz andere Bedeutung, die eben hiernach nur aus der letzteren Eintheilung erkannt werden kann. Und der Sinn dieser Eintheilung, durch welchen sie sich in der That als die wichtigere ergiebt, wird vollständig klar, sobald man beachtet, dass als der wahre und höhere Massstab

878) Vgl. **Schleiermacher** a. a. O. III, I. S. 541 f.

879) So **Rettig** a. a. O. S. 61 ff. vgl. 65 f. und **Stallbaum** a. a. O. III, I. S. 169 und zu III. p. 386. A.

880) Daher nicht einmal mit **Steinhart** a. a. O. V. S. 158 f. gesagt werden kann, die Frömmigkeit vertrete hier noch die Stelle der Weisheit.

881) Wie dies Letztere zum Ueberfluss **Rettig** a. a. O. S. 62 f. 65 f. selbst richtig gesehen und die abweichende Auffassung der Stelle bei **Schneider** in dessen angef. Ausg. gut widerlegt hat.

der richtigen Darstellung von Göttern, Dämonen, Heroen und der Unterwelt offenbar die Ideen- und Unsterblichkeitslehre stillschweigend dient[882]). So wird denn weiter greifend nicht bloss die bereits erwähnte Feststellung der vier Cardinaltugenden auf Grund der drei Seelentheile, sondern auch die der Ideen im fünften bis siebten und der Unsterblichkeit im zehnten Buche, auf welche jene noch selbst wieder zurückgeht, gleichfalls schon hier vorläufig vorausgesetzt, so dass die letztgenannten Bücher, weit entfernt ein späterer Einschub zu sein, gerade die eigentliche wissenschaftliche Grundlage des Ganzen bilden. Denn die Annahme der drei Seelentheile gewinnt, wie wir später sehen werden, selber erst in den Ideen und der Unsterblichkeit ihre Stütze und die vier Tugenden, wie alles Endliche, aus den ersteren erst ihren Inhalt. Das letzte Ziel der Erziehung ist also die Weisheit, d. h. die Erkenntniss der Ideen, von welcher, wie sich am Anfange des sechsten Buches ergiebt, die des Menschlichen und Endlichen und die drei anderen Tugenden nur die nothwendige weitere Folge sind. Allein dieser erste, jetzt noch in Rede stehende Erziehungscursus erzeugt, wie sich weiter unten zeigen wird (s. XVI.), nur erst die richtige Vorstellung und darum eben kann die Weisheit hier noch nicht ausdrücklich genannt werden, darum ist hier vom Göttlichen noch nicht in der philosophischen Form als „der Idee", sondern erst in der populär-religiösen als „den Göttern" die Rede, und absichtlich wird sogar der Glaube an die Vielheit dieser volksthümlichen Götter in dieser Phase der Erziehung und bei Denen, welche keine höhere erhalten, fortgebildet aus Gründen, die im weiteren Verlaufe (XVII.) erhellen werden; und nur so weit es dabei möglich ist, werden diese Götter des Anthropomorphismus entkleidet. Doch der Massstab, nach welchem dies Letztere geschieht, sind trotzdem, wie gesagt, die Bestimmungen der Ideenwelt, wie sie theils in den dialektischen Dialogen bereits entwickelt sind, theils aber auch ihren im Staatsmann, Phädon und Philebos eingeleiteten Abschluss in der Idee des Guten erst im sechsten und siebten Buche finden werden, so dass von Neuem ohne diese späteren Bücher die vorliegende Kritik zum guten Theil in der Luft schweben würde.

882) Steinhart a. a. O. V. S. 159 f.

Diese Bestimmungen sind nun einmal das reine, von allem Werden und aller Veränderung freie, in sich einige und alle regellos unbestimmte Vielheit und damit allen inneren Kampf und Widerspruch ausschliessende absolute Sein und sodann zweitens eben die absolute Zweckursache oder die Idee des Guten, in welcher dasselbe sich erst vollendet. Gott ist absolut gut, und jede Veränderung — so werden hier beide Seiten vereinigt — könnte sonach an ihm nur eine Verschlechterung sein; er ist nur Ursache des Guten[883]), alles Unvollkommene und Böse entspringt anderswoher, d. h. aus der Materie. Wie sehr aber die Republik schon hier die ganze Reihe der dialektischen Dialoge recapitulirt, kann vollständig freilich erst dann erhellen, wenn sich von der eigentlichen Grundlage des Ganzen, d. h. eben jenen späteren Büchern, ein Gleiches ergeben und auch vom zehnten gezeigt haben wird, wie sehr es bereits den Phädon voraussetzt. Und nur mit Vorbehalt hiervon darf erinnert werden, dass ganz ähnlich, wie hier, einst auch im Euthyphron von der Kritik der Volksreligion aus der erste directe Schritt in die Ideenlehre selber hineingethan ward (s. Thl. I. S. 121—125), und dass, wie hier beim Uebergang vom Göttlichen zum Dämonischen und Heroischen auch die Vorstellungen von der jenseitigen Welt mit hineingezogen werden, ebenso jene Reihe im Symposion und Phädon ihren Abschluss findet, in welchem das Dämonische deutlicher denn je zuvor als das Unsterbliche im Menschen erscheint. So begreift sich jene scheinbar so heterogene Verbindung, so begreift es sich, worauf die zuversichtliche Kritik jener Vorstellungen sich stützt. Andere Dämonen kennt Platon nicht und noch weniger hält er die Heroen anders

883) Aus dieser Stelle ergiebt sich von Neuem die Einerleiheit Gottes mit der Idee des Guten oder dem absolut Guten selbst, denn wäre Gott noch irgendwie von demselben unterschieden, so könnte er ja eben nicht „nur Gutes" wirken, und mangelte andererseits der Idee des Guten irgend etwas von seinen wahrhaft guten Eigenschaften, so hörte sie ja eben auf das absolut Gute zu sein. Wesshalb also mit Gewalt dem Platon eine Inconsequenz und einen Abfall von seinem System aufbürden? Soll er ihn etwa aus religiösen Motiven begangen haben? Aber eben der obige Zusammenhang zeigt ja deutlich, dass ihm, wie es bei jedem Philosophen sein sollte, seine Religion nicht mit seiner Philosophie auseinander fiel.

als im Sinne ethischer Musterbilder für Göttersöhne. Denn wenn er gleich auch diese Vorstellungen wiederum für diese Bildungsphase stehen lässt, so bleiben ja auch die gereinigten Mythen ihm ausdrücklich nur „eine der Wahrheit so ähnlich als möglich gemachte Lüge“ (II. p. 382. D.). Und so ist er denn allerdings an der Hand der Unsterblichkeitslehre, gerade wie vom Phädon zum Philebos, so schon bei der Tapferkeit und Besonnenheit ins Gebiet des Menschlichen übergegangen[884]), was bei dieser ganzen keineswegs streng dialektischen Erörterung nicht auffallen kann.

Ist nun aber das Ergebniss dieses niederen Erziehungscursus nur erst die richtige Vorstellung und die von ihr geleitete Tugend, so enthält dieselbe offenbar nach Platons Ansicht auch nur erst Wahrheit mit Irrthum gemischt oder wenigstens in unwahrer Form, und man erkennt hierin die Rechtfertigung und Zweckbestimmung der mythischen Darstellung in Platons Dialogen selber. Die meisten auch von den edlergearteten Menschen sind nun keiner höheren Form der Bildung fähig, und darin liegt denn die Rechtfertigung dafür, dass die Regierenden ihnen wohlbewusst die volle Wahrheit auch gar nicht mitzutheilen versuchen, d. h. mit anderen Worten die pädagogische Nothwendigkeit der Lüge in einem gewissen, fest abzusteckenden Masse. Diese schon im Gespräche mit Kephalos und Polemarchos in ihren ersten Keimen hervortretende Ansicht musste nun hier bereits — und es geschieht dies II. p. 382 C. mit ausdrücklicher Wiederholung des dort gewählten Beispiels — genauer herausgehoben werden. Die Götter, heisst es zunächst II. p. 382. B. — 383. B., sind frei von aller Unwahrheit — die Idee ist ja das allein Wahre — so von eignem Irrthum, wie von Täuschung Anderer, die ihnen Nichts nützen und auch als Herablassung zur menschlichen Schwäche nicht von ihnen geübt werden kann, da eine solche ihrem Wesen widerspricht; der — in die Materie versenkte — Mensch dagegen bedarf vielfältig zu seiner eignen Erhaltung und um auf die geistige Schwäche Anderer überhaupt heilend einwirken zu können, der Nothlüge. Und hier wird denn auch abweichend von dem sonstigen Gesammtgange schon in die Darstellung des Göttlichen auch das Dämonische, d. h. das

884) Vgl. Rettig a. a. O. S. 66.

Göttliche im Menschen, eingewoben, um hervorzuheben, dass auch dies in seiner Reinheit frei von Irrthum ist. Und genau hieran anknüpfend wird sodann in jenem eingeschobenen Gliede III. p. 389. B. — D. weiter ausgeführt, dass eben hiernach die Ausübung der Lüge in diesem Sinne allein den Selbstkundigen zu überlassen ist, d. h. in Bezug auf den Staat und zwar nicht bloss in pädagogischer Hinsicht, sondern auch in der Leitung aller Unterthanen, so weit eine solche Lüge zum Bestehen des Staates nothwendig ist: den Herrschern desselben[885]). Da nun aber, wie gesagt, das Wesen dieser letztern hier noch gar nicht gewonnen ist, so bedurfte es einiger vorwegnehmender Andeutungen, und so musste denn dies Verbot der Lüge für alle Anderen als die Selbstkundigen gerade der Besonnenheit unmittelbar voraufgeschickt und sodann die Besonnenheit selbst um so mehr schon hier vorläufig als die Selbstbeherrschung und der Gehorsam gegen die Herrscher definirt werden, theils weil eben hierin die Enthaltung von dem Eingriffe in dies allein den letzteren zustehende Recht liegt, theils um so schon vorläufig anzudeuten, dass diese Herrscher eben jene Selbstkundigen sind.

Endlich wird nun aber in dem obigen einleitenden Gliede II. p. 377. E. — 378. E. auch die Eintracht unter den Bürgern als Ziel der Erziehung hingestellt und ihr die unter den Göttern, d. h. die Harmonie der Ideen, als Vorbild und Antrieb gesetzt und damit den weiteren Erörterungen über diese innere Einheit des Staates im folgenden Abschnitte (s. XVI.) bereits die

885) Gernhard *Quaestionum Platonicarum specimen alterum commentationem tertiam continens in libr. de rep. II, 20. III, 3. et 21. V, 8.*, Weimar 1840. 4. kenne ich nur aus der trefflichen Recension von C. F. Hermann Zeitschr. f. d. Alterth. 1842. S. 537 ff., welcher im Gegensatz zu den ungenügenden Erklärungen Gernhards diese Ansichten Platons richtig aus dem ethischen Grundirrthume, dass die Erkenntniss auch schon die Tugend einschliesse, hergeleitet hat, indem eben hieraus nothwendig folgt, dass es dem Wissenden nicht bloss erlaubt, sondern sogar geboten ist, jedes Mittel, es sei im Uebrigen von welcher Art es wolle, zur Erreichung der von ihm als richtig erkannten Zwecke einzuschlagen, wenn er eben einsieht ohne dasselbe diese Zwecke nicht erreichen zu können. Genauer als ich selbst im ersten Theil hat Hermann auch bereits hervorgehoben, wie dieser Zusammenhang im kleinen Hippias am Deutlichsten heraustritt; s. darüber auch Deuschle Jahns Jahrb. LXXI. S. 581 f.

Bahn gebrochen. Auch ist schon hier klar, dass sie mit der Ausbildung der sanftmüthigen Anlage in den Wächtern und folglich mit ihrer Tugend und zumal Besonnenheit und Gerechtigkeit zusammenfällt.

XI. Fortsetzung. b. Darstellungsform, III. p. 392. C. — 398. C.

Betrachtet Platon bekanntlich alle schönen Künste, was er aber hier ans Gründen, die später (XLI.) erhellen werden, absichtlich noch keineswegs ausdrücklich sagt[886]), als nachahmende, so ergiebt sich ihm doch in Bezug auf die Darstellungsform (λέξις) zunächst der Poesie noch der Unterschied einer diegematischen, wo der Dichter im eignen Namen spricht, und einer im engern Sinne nachahmenden, welche „die Nachahmung auch in den Vortrag hineintreten lässt“[887]), wozu dann noch eine dritte, ans beiden gemischte hinzutritt. Nur auf den ersten Anblick fällt diese Eintheilung mit der in Drama, Lyrik und Epos (II. p. 379. A.) zusammen, wie denn Platon auch schon selber ausdrücklich sagt, dass nicht bloss das Epos zur gemischten Gattung gehört, p. 394. C.[888]). Bei näherer Betrachtung bildet allerdings das Drama die erste Classe[889]), aber auch ein lyrisches Gedicht kann recht wohl auch Andere redend einführen und das Epos würde immer noch Epos bleiben, auch wenn man alle solche directen Reden aus demselben wegschnitte, wenn es auch, wie Platon selber zugiebt, die künstlerische Lebendigkeit dadurch verlieren würde, die aber für ihn keinen Werth hat, sondern nur der sinnlichen Seite des Seelenlebens schmeichelt, p. 398. A. B. Ja, gerade von derjenigen lyrischen Dichtart, welche er vorzugsweise als Beispiel der rein diegematischen Classe an-

886) Wie Steinhart a. a. O. V. S. 163. sehr mit Unrecht angiebt.

887) Ruge Plat. Aesthet. S. 191., dessen weitere Folgerungen ich aber nicht billige; vgl. auch Schramm a. a. O. S. 28 f., E. Müller a. a. O. I. S. 91 ff., Steinhart a. a. O. V. S. 164.

888) Diese Annahme hätte daher Steinhart a. a. O. V. S. 163. 164. nicht wieder auffrischen sollen, nachdem sie schon von Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 543. nnd namentlich E. Müller a. a. O. I. bes. S. 98. zur Genüge widerlegt war.

889) Denn was E. Müller dagegen geltend macht, dass auch in der Parabase der alten Komödie der Dichter im eignen Namen spricht, ist eine zu unbedeutende Ausnahme.

führt, nämlich vom Dithyrambos, kann dies doch eben nur heissen, dass diese vor allen anderen einen episch-erzählenden Charakter an sich trug, denn nur so konnte ja gerade aus ihr das griechische Drama als die Vereinigung von Epos und Lyrik entspringen, und ganz entsprechend berichtet ja auch Aristoteles[890]), der Dithyrambos sei erst später mimetisch geworden. Der scheinbare Widerspruch aber, wenn Platon vielmehr den Dithyrambos im Allgemeinen und folglich doch auch diesen jüngeren diegematisch nennt, löst sich sehr leicht, sofern er ja im Folgenden, p. 396. B. 397. A., von einer Nachahmung brüllender Stiere, rauschender Ströme, kreisender Frauen u. s. w. spricht, die nach Allem, was wir sonst von diesem neueren Dithyrambos wissen — man denke nur an die kreisende Semele des Timotheos von Miletos — sich nur auf ihn beziehen kann, so dass der mimetische Charakter desselben, worauf eben auch die Worte des Aristoteles hinführen, nicht sowohl im Text, als vielmehr in der Musik lag. So deutet denn Platon beiläufig zugleich an, dass es auch eine nachahmende Tonkunst in diesem engeren Sinne giebt, wo uns der dargestellte Gegenstand gleichsam selber als tönend vorgeführt wird. Ausschliesslich in diesem Sinne nachahmend sind aber die aufführenden Künste jener specifisch nachahmenden und beziehungsweise auch der gemischten Poesie, nämlich Schauspielkunst und Rhapsodik, und da alle ächt altgriechische Poesie vornehmlich für den mündlichen Vortrag gearbeitet ist, so hat Platon ganz Recht diesen in seine Beurtheilung ohne Weiteres mit hineinzuziehen. Und so ist denn das Ergebniss, dass allerdings das Drama vollständig verworfen wird[891]), weil das Spielen von allerlei Rollen schon jener Aussenseite der Gerechtigkeit, nach welcher dieselbe bisher

890) Probl. XIX, 15. p. 918 b, 18 ff. Die Art, wie der Dithyrambos hier als Beispiel gebraucht wird, ist also keineswegs so auffallend, wie Steinhart a. a. O. V. S. 165. meint. Ganz anders, als ich, fasst freilich Bernhardy Griech. Littgesch. I. S. 408. die Stellen p. 396. B. 397. A. auf.

891) Dies hätte wiederum E Müller a. a. O. I. S. 91. 99 ff. 240 ff., der im Uebrigen folgerecht auch hier im Gegensatz gegen Schramm a. a. O. S 49. und Steinhart a. a. O. V. S. 165 ff. (s. Anm. 895.) das Richtige trifft, nicht leugnen und sich am Allerwenigsten dafür auf den doch wesentlich modificirten Standpunkt der Gesetze berufen sollen.

allein ausdrücklich bereits als das Band des Nothstaates und sodann als die von ihm auch in den Idealstaat hinübergenommene leitende Norm hervorgetreten ist, nämlich der Beschränkung aller Stände und so namentlich auch der Wächter auf ihre besondere Thätigkeitssphäre widerspricht, und sodann weil, wie Platon nicht ganz mit Unrecht urtheilt[892]), die Schauspielerkünste sich auch dem Charakter einprägen und diese mimische Nachahmung Schlechterer somit auch die innere Seelentugend der Einzelnen verderben würde. Denn wenn es hiernach nur erlaubt wird tüchtige Männer nachzuahmen und diese auch nicht in der Trübung durch Affect und Leidenschaft, so kann dabei wohl noch Lyrik und Epos, aber kein Drama mehr bestehen, ja der letztere beschränkende Zusatz ist recht eigentlich gegen dieses gerichtet. Eben in diesem Zusatz ist nämlich noch ein anderer Grund für das Verdammungsurtheil gegen dasselbe angedeutet, der hier, wo nur die Darstellungsform den Massstab giebt, nicht ausdrücklich ausgesprochen werden konnte, nämlich die Erregung allzu heftiger Affecte durch dasselbe. Der Leser muss sich also zur Ergänzung an das obige Verbot der Darstellung übermässigen Schmerzes und übermässiger Lust an Göttern und Helden erinnern. Ueberdies aber denkt ein Jeder bei dieser heftigen Erregung der Affecte auch wohl sofort an jene eben am Drama gegebne Darstellung im Philebos (s. o. S. 38.) zurück, nach welcher die Heftigkeit der Lust- und Unlustempfindungen auch schon wegen der eben damit eintretenden Mischung von beiden verworfen wird[893]). Hätte daher Platon auch bereits gleich dem Aristoteles erkannt, dass die Erregung gewisser Affecte in der Tragödie nicht Zweck, sondern nur Mittel ist, so würde er dies Mittel ohne Zweifel dennoch als ein mehr denn bedenkliches verworfen haben[894]). Was dagegen im Uebrigen von der Poesie nach diesen ihr auferlegten Beschränkungen noch zurückbleibt, kann weder Lyrik noch Epos genannt werden, sondern ist recht

892) Man vgl. die Aeusserung des Solon bei Plut. Sol. c. 29. vgl. Diog. Läert. I, 60.

893) Man vgl. E. Müller selbst a. a. O. I. S. 102 f.

894) Daher durfte es denn auch Steinhart a. a. O. V. S. 680. Anm. 156. von Platons Standpunkte aus nicht „seltsam" finden, wenn derselbe der Mischung von Lust und Schmerz, welche die Tragödie bewirkt, alle sittliche Berechtigung versagt.

eigentlich eine noch ungeschiedene Einheit von beiden, wie denn ja von den beiden nachher X. p. 607. A. allein ausdrücklich privilegirten Dichtarten, Hymnen und Enkomien, namentlich die erstere einen solchen mittleren und zwar vorwiegend epischen Charakter an sich trug[895]); um eine ästhetische Classificirung ist es ja hier dem Platon offenbar auch gar nicht zu thun. Ueberdies aber reicht der hier angelegte Massstab der blossen Darstellungsform auch ohne Frage nicht weit genug, um alle nöthigen Beschränkungen zu motiviren, wie denn z. B. zu der unzweifelhaft beabsichtigten Verwerfung des doch recht eigentlich diegematischen Dithyrambos schon hier künstlich — und darauf zielt namentlich auch wohl die Andeutung p. 394. D.[896]) — der mimetische Charakter seiner Musik herangezogen werden muss, also ein Gesichtspunkt, der eigentlich erst in das Nächstfolgende hineingehört und somit hier recht eigentlich vorweggenommen wird. Vorweggenommen wird aber ferner auch hier wiederum etwas von der Lehre von den drei Seelentheilen, indem nach der vorerwähnten Aeusserung alle Sünde und aller Irrthum aus der mangelnden Herrschaft der Vernunft über die Regungen der sinnlichen Seele hervorgeht. Aber diese Andeutung wird wieder noch möglichst unbestimmt gehalten, ja selbst die Besonnenheit, um sie nicht schon hier, nachdem sie bereits als Selbstbeherrschung gezeichnet ist, noch genauer als Herr-

895) Die angebliche Vorliebe Platons für die Lyrik, welche nach Ritters a. a. O. II. S. 506. und Schramms Vorgange (s. Anm. 891) Steinhart a. a. O. V. S. 166 ff. und 680. Anm. 159 annimmt, soll daraus erhellen, dass er im Phädros dem Lyriker einen höheren Grad von Begeisterung als dem Epiker zuschreibe, und weil in der Lyrik die Poesie am Engsten mit der Tonkunst verbunden sei. Allein die erstere Behauptung beruht auf einem von uns Thl. I. S. 245. Anm. 402. bereits berichtigten Missverständniss, und wenn zweitens im Phädros der Lyriker allerdings im Gegensatz gegen den Epiker μουσικός heisst (s. Thl. I. S. 218.), so nahm doch andererseits gerade die älteste kunstmässige Musik, zu welcher doch Platon zurückführen will, nämlich die des Terpandros, bekanntlich vorzugsweise epische Texte zur Composition. Die Bevorzugung des Lyrikers im Phädr. beruht ferner keineswegs auf der höhern unmittelbaren Begeisterung, sondern gerade umgekehrt auf der stärkern Reflexion desselben und ist ausdrücklich nur eine sehr bedingte (s. Thl. I. a. a. O.).

896) Vgl. Rettig a. a. O. S. 69.

schaft der Vernunft über Affecte und Begierden erscheinen zu lassen, gerade hier unbestimmter als Mässigung (μέτριος ἀνήρ p. 396. C.) bezeichnet. Eben so wird auch die geschlossene Vierzahl der Cardinaltugenden hier noch ausdrücklich fern gehalten, indem unter den Eigenschaften nachzuahmender Männer neben denjenigen beiden, auf deren Erzeugung diese ganze Erziehung gerichtet ist, Tapferkeit und Besonnenheit, zwei andere, Frömmigkeit und eines freien Mannes würdige Gesinnung, genannt werden, die deñ Rang besonderer und eigener Tugenden nicht in Anspruch nehmen können, p. 395. C. Die Frömmigkeit dient dabei sehr zweckmässig hier wirklich als Stellvertreterin der Weisheit und Gerechtigkeit zugleich, und die freie Gesinnung wird dabei besonders namhaft gemacht, weil im Zusammenhange damit die Wächter als „die Werkmeister der Freiheit des Staates“ bezeichnet werden, und durch dies Letztere geschieht wiederum der erste Schritt zur Berichtigung der bisherigen mangelhaften Ableitung und Auffassung des Kriegerstandes, als ob derselbe bloss in äusseren und sogar nur in Eroberungskriegen seinen Zweck hätte (S. 112. 113.), und es wird so bereits indirect dem vierten Abschnitte (s. XVI.) vorgearbeitet. Den unmittelbarsten Uebergang zu der Betrachtung der Musik aber macht die Bemerkung, dass die einfachere Gestalt, auf welche Platon die Poesie zurückführt, keines Wechsels der Tonarten und Rhythmen bedarf, p. 397. B. C., dessen Möglichkeit eben dadurch ausgeschlossen ist, dass im Folgenden nur zwei Tonarten zugelassen werden. Und dies erinnert denn wieder an eine weitere Stelle im Philebos (s. oben S. 41 f.), nach welcher die einfachsten und reinsten Farben, Gestalten und Töne die schönsten sind [897]).

Kürzer kann nunmehr:

XII. Fortsetzung: 2) die Tonkunst, III. p. 398. C. — 400 C.,

abgethan werden. Denn wenn jedes Tonstück aus Text — blosse Instrumentalmusik wird also stillschweigend ignorirt oder beseitigt — Tonweise und Rhythmos besteht, so ist der Text eben

897) Vgl. Steinhart a. a. O. V. S. 166 und 680. Anm. 158.

nichts Anderes, als die so eben abgehandelte Poesie, p. 398 C. D., Tonweise und Rhythmos aber müssen sich nach den Worten richten. Und so werden denn folgerecht wiederum mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf II. p. 387. — 389. von den Tonarten alle klagenden, verweichlichenden und übermässig sinnlich aufregenden ausgeschlossen und nur die der Tapferkeit und die der friedlichen Ueberredung und Besonnenheit, d. h. die dorische und die phrygische übrig gelassen. Erwägt man nun, dass die friedliche Ueberredung eben die richtige Vorstellung, das Analogon der Weisheit, zu erzeugen hat, so findet man hier dieselbe Verknüpfung der letztern mit der Besonnenheit wieder, von welcher bereits der Absatz über die Natureigenschaften der Wächter ausging, und zur richtigen Deutung des p. 396 C. statt der Besonnenheit gebrauchten Ausdrucks Mässigung werden hier beide Bezeichnungen verbunden. Auch die richtige Stellung der Krieger rückt wieder um einen Schritt weiter durch die Andeutung, dass man nicht bloss im Kriege tapfer sein kann und dass sie auch gar nicht bloss in diesem Tapferkeit entwickeln sollen. Ueberhaupt aber wird auch die Musik möglichst vereinfacht und alle mit reicheren Mitteln nothwendig verbundene stärkere Aufregung beseitigt, alle vielsaitigen Instrumente so wie die Flöte, die Platon witzig das vielsaitigste, d. h. tönereichste, nennt (vgl. darüber Steinhart a. a. O. V. S. 681. Anm. 162) — wobei man zugleich noch den klagenden Charakter der letztern erwägen muss — fallen weg, und von den Blasinstumenten bleibt, und zwar auch nicht für die Wächter und ihre Erziehung, sondern nur für die Landleute, die Hirtenpfeife (Syrinx), von den Saiteninstrumenten aber Leier und Cither, d. h. wahrscheinlich nur der terpandrische Heptachord oder höchstens der Oktachord. — p. 398. D. — 399. E.[898]). Und ähnlich wird von den drei

898) Die musikalischen Irrthümer und Widersprüche in allen diesen Satzungen rügt ohne Zweifel ganz richtig Aristoteles Polit. VIII, 7, 8. (p. 1342 a, 32 ff.). E. Müllers (a. a. O. I. S. 244 f.) Vertheidigung Platons, derselbe habe gar nicht zwei wirklich vorhandene Tonarten treu abschildern wollen, stützt sich nur auf p. 399. A. und übersieht die bestimmte Erklärung p. 399. C. Es ist zunächst nur die gewohnte sokratische Ironie und Unwissenheit (s. flgd. Anm.), wenn Sokrates an der erstern Stelle die Kenntniss der Tonarten ablehnt, wenn auch Platon specifisch technische Bestimmungen über Musik geben zu wollen damit aller-

Rhythmengeschlechtern eine Verschmelzung des Tapfern mit dem Sanften und Besonnenen, für welches letztere hier der Ausdruck *κόσμιος* gebraucht ist, verlangt, für das Genauere aber auf den Damon verwiesen, p. 399. E. — 400 C. [899]). Uud erst hier beim Abschlusse der musischen Erziehung wird denn auch wie zufällig der eigentlich leitende Gesichtspunkt (s. S. 114 f.) eingestreut, dass die Erziehung die Reinigung des ausgearteten Staates ist, p. 399. E. Warum aber gerade hier, ergiebt sich aus der in der jetzt zunächst folgenden Fortsetzung dieses Abschnitts gegebenen Darstellung von:

XIII. der Gesammtwirkung und eigentlichen Bedeutung der musischen Bildung, III. p. 400. C. — 403. C.,

indem dieselbe nunmehr hier sich als das Hauptstück dieses ganzen ersten Erziehungscursus und als die leitende Norm auch der gymnastischen Unterweisung ergiebt, worin denn auch erst der wahre Grund liegt, wesshalb sie vor der letzteren abgehandelt wurde (s. o. S. 118.). Und diese ganze Begründung geschieht so, dass es sich durch sie zugleich mit begründet, warum von allen nachahmenden Künsten allein die musische als Mittel zur Jugendbildung der beiden oberen Stände verwerthet wird, während dies bis dahin nur noch erst aus der gewöhnlichen Praxis aufgenommen war, und dass sich ferner zugleich ergiebt, wie auch für alle anderen jener Künste entsprechende Grundsätze gelten, so dass folglich auch ihre Ausübung nur unter entsprechenden Beschränkungen im idealen Staate zu dulden ist. Wort und Redeweise, — also jene beiden Seiten der Poesie — so heisst es nämlich, sind der eigentliche Ausdruck des menschlichen

---

dings im Ernste von der Hand weist, s. Anm. 1099. Schneiders Vertheidigung aber (in d. angef. Ausg. zu p. 399. A.) rettet den Platon höchstens vor einem so groben Widerspruch, wie ihm Aristoteles auch wohl gar nicht vorwerfen will.

899) Eine genauere Erklärung dieser schwierigen Stelle würde hier zu weit führen, auch gestehe ich gern, dass ich sie bis jetzt nicht zu geben vermag. Uebrigens lässt Platon auch über diese Punkte den Sokrates nach seiner gewohnten Weise wieder nur dunkel und bloss von Hörensagen wissen.

Inneren (ἦθος), und ihre Tüchtigkeit hängt daher von der des letzteren ab (der εὐήθεια, wie Sokrates, den Thrasymachos parodirend, es ausdrückt, der dasselbe Wort im Sinne von „Einfalt" vom Tugendhaften gebraucht hatte)[900]) und da sich nach den Worten, wie schon gesagt, wiederum Tonweise und Rhythmos richten soll, so sind Wohlklang (Harmonie) und richtiges Tactmass (Eurhythmie) gleichfalls schliesslich von der εὐήθεια abhängig; und da so die musische Kunst unter allen nachahmenden Künsten der eigentlichste Ausdruck einer Seelenverfassung oder eines Charakters ist, so ist sie auch das nächste Mittel den Charakter oder die Seele zu bilden, daher denn auch Wohlklang und Rhythmos am Stärksten bis zu deren Innerstem dringen. Mit der Musik ist nun aber zumal bei den Alten auch die Orchestik eben vermöge des beide gemeinsam beherrschenden Rhythmos verbunden, und von diesem Rhythmos, heisst es weiter, hängt nun wieder die richtige Haltung des Körpers und der ganze körperliche Anstand (εὐσχημοσύνη) ab, die dann auch wieder die bildenden Künste beherrscht, um so mehr da auch die Symmetrie nur eine andere Form der gleichen harmonischen Verhältnissmässigkeit ist, so dass also der musisch Gebildete am Sichersten auch sonst alles Schöne und Hässliche zu beurtheilen und sich des Ersteren zu erfreuen vermag, wornach es dann einer besonderen Bildung in anderen Künsten gar nicht mehr bedarf. Andererseits ist aber die musische Bildung eben darum auch nur dann eine rechte, wenn sie uns eben nicht allein alle jene blossen Abbilder innerlicher Tugend — in Tönen, Farben, Gestalten, Bewegungen — erschliesst, sondern in die letztere selbst hineinführt. Und wiederum (s. S. 129) werden dabei als die Vertreterinnen von dieser aus der Zahl der Cardinaltugenden Tapferkeit und Besonnenheit und wiederum daneben die wahrhaft freie Gesinnung (ἐλευθεριότης), sodann aber auch der über das Hangen an Geld und Gut erhabene Sinn (μεγαλοπρέπεια) genannt, p. 402. C. vgl. 401. B., letzterer offenbar schon mit Rücksicht auf die im folgenden vierten Abschnitt zu begründende Vermögenseinrichtung bei den Wächtern. Und in eine noch tiefere Bedeutung dieser beiden Eigenschaften führt uns sodann der fünfte Abschnitt (XVII) und in die allertiefste der vierte

900) Steinhart a. a. O. V. S. 170.

Haupttheil in seinem zweiten Abschnitt (XXVI) hinein. Dagegen wird auch hier noch nicht die richtige Vorstellung ausdrücklich als die Form bezeichnet, unter welcher sich die Seele in Folge dieser ersten, musischen Erziehung aller dieser Dinge bemächtigt, sondern dies theils unter dem unbestimmteren Ausdruck γνωρίζειν oder διαγιγνώσκειν versteckt, theils lediglich nach der praktischen Seite als bewusstlose Angewöhnung (μελέτη) beschrieben, p. 401. C. 402. A. C. Und der Grund davon erhellt schon so ziemlich, wenn fortgefahren wird, dass diese wahre musische Bildung somit uns lehren muss, in dem höchsten Kunstwerke von allen, die wir kennen, welches die Natur selber bereits gebildet hat, im Menschen, zwar die Harmonie eines schönen Innern und Aeussern für das Schönste zu halten, aber auch die rein geistige Schönheit der Tugend selbst bei körperlicher Hässlichkeit nicht zu übersehen, und dass sie so die Liebe und zwar gerade recht die Männerliebe in ihrer gereinigten Gestalt, in welcher sie jede gemeine Päderastie ausschliesst und vielmehr mit der Besonnenheit und überhaupt aller Tugend Eins ist, in uns erwecken muss. Und so, setzt Sokrates hinzu, hat die musische Bildung mit Dem geendet, womit sie enden musste, mit der Liebe zum Schönen. Platon will also nicht sowohl die Erweckung und Ausbildung der theoretischen Vorstellung, als vielmehr des praktischen Triebes zu allem Idealen, des Eros, als das wesentliche Ziel dieses ersten Cursus bezeichnen, weil eben der letztere es ist, welcher bei höheren Naturen von da auch weiter, von der Vorstellung zur Erkenntniss forttreibt. So erst erweist sich dieser erste, musische Erziehungscursus als die unmittelbarste Vorbereitung auf den höheren, philosophischen, und wie wir in dem ersteren sonach die ersten Phasen in der Entwicklung des philosophischen Erotikers, wie sie Diotima im Gastmahl im Umrisse giebt, in concreterer Ausführung wiederfinden, wie wir überhaupt in der vorliegenden Stelle bei ihrer andeutenden Kürze eine Recapitulation der gesammten Erörterungen dort und im Phädros über den Eros erkennen und nur aus den letztern auch von ihr ein volles Verständniss gewinnen[901]), so werden wir andererseits durch die obige Aufstellung

901) Vgl. hierüber Zeller a. a. O. II. S. 177. Steinhart a. a. O. V. S. 169 f.

von Mass und Harmonie als Gesetz aller Künste und Grund alles Guten in ihnen an den Staatsmann p. 283. B. — 285. C. (s. Thl. I. S. 323 ff.) und Philebos zurückerinnert und somit, wie in jenen Dialogen im Verhältniss zur Republik, so hier in der Republik selbst der Idee des Guten als des obersten Masses, dem letzten Ziel aller philosophischen Bildung, immer näher geführt. Die eben erwähnte Verbindung der Besonnenheit mit dem wahrhaften Weisheitstriebe aber leitet von Neuem auf die engere Beziehung dieser Tugend zur Weisheit hin. Mangelhaft aber bleibt es, dass die fleischliche Knabenliebe wiederum nur nach dem bisherigen Hauptmassstabe alles sittlich-Verwerflichen, der allzu grossen Heftigkeit von Lust- und Unlustaffecten, beseitigt wird, denn damit ist ja die Frage noch nicht beantwortet, warum gerade sie im Gegensatz gegen die Befriedigung der Geschlechtsliebe solche allzu heftige und zügellose Lust erregt, und es lässt sich dieselbe eben auch nur mit ihrer Widernatürlichkeit beantworten, von welcher gerade, wie wir später (XXIII) sehen werden, leider auch Platons Bewusstsein nicht entwickelt genug war.

XIV. Fortsetzung.
B) Gymnastik und Diätetik [902]). — Aerzte und Richter. — III. p. 403. C. — 410. A.

Sind nun so in der musischen Bildung auch die Regeln für die richtige Auffassung körperlicher Schönheit und Tüchtigkeit und folglich auch für die gymnastische Ausbildung bereits mitgegeben, so dass diese ganz nach ihrem Masse anzuordnen ist und nur vollendet, was jene begonnen; so verschmäht es Platon denn auch ausdrücklich, hierüber noch besondere Vorschriften zu geben, weil, wenn nur erst für die Bildung tüchtiger Seelen — auf dem obigen Wege — gesorgt ist, diese die richtige Behandlung des Körpers schon von selber finden würden. Denn die Tüchtigkeit des Körpers geht — nach dem eben Entwickelten — von der Seele aus, nicht umgekehrt. Oder mit andern Worten: das Aeussere ist nur der Ausdruck des Innern,

902) C. E. Ch. Schneider *Locus de gymnastica in civitate Platonis illustratur*, Breslau. 1819. 4. steht mir nicht zu Gebote.

der Leib nur die Aussenseite der Seele. Oder noch richtiger, um den scheinbaren Widerspruch mit dem erst eben hervorgehobenen Falle körperlicher Hässlichkeit bei geistiger Schönheit und dagegen, wenn hernach die hier noch festgehaltene empirische Annahme (s. o. S. 117.), dass die Gymnastik die Pflege des Körpers sei, dahin berichtigt wird, dass sie durch den Leib auf den Geist zu wirken habe, sofort zu beseitigen: letzterer ist die Ursache des ersteren, aber eben nur, so weit ein Erscheinungsding dies von dem andern sein kann, ersterer nur die mitwirkende negative Bedingung von letzterem. Dadurch gewinnt denn die im Charmides p. 156. D. ff. nur erst hingeworfene Behauptung, alle Heilung des Körpers müsse von der Seele ausgehen, erst ihr richtiges Verständniss. Sie ist eben hiernach nämlich nur die negative Wendung desselben Gedankens, und während es dort noch den Anschein hatte, als ob auch die Pflege der Seele die Sache des Arztes sei und nicht des Erziehers, d. h. des Staatsregenten oder Philosophen, so sucht Platon dagegen hier nicht bloss durch die richtige Erziehung die Aerzte überhaupt möglichst entbehrlich zu machen, sondern giebt zu diesem Zwecke anstatt besonderer Vorschriften für die eigentliche Gymnastik vielmehr nur solche für die Diät, wie sie eben durch jene Erziehung zur Geltung zu bringen sind und der durch sie zu erzeugenden Seelenverfassung entsprechen. Und nur der Wink wird gegeben, dass die gymnastische Uebung durchs ganze Leben fortzusetzen ist, was zugleich schon darauf hinweist, dass dies überhaupt von aller Bildung gilt. Wie eine einfache Musik als Nahrung für die Seele, so will Platon auch nur eine Kost für den Körper dulden, die sich in ihrer Einfachheit der im Naturstaate bedeutend wieder annähert, verbietet aber darum den Aerzten überdies, selbst wenn trotz derselben einmal eine Krankheit eintritt, noch eine besondere und noch einfachere Diät vorzuschreiben, was er unter andern, als diesen in seinem Staate gegebenen Voraussetzungen freilich IV. p. 425. E. f. als nöthig anerkennt. Und wenn er daher im Timäos p. 89. C. D. die Heilung leichterer Uebel lediglich einer strengeren Diät, freilich, wie er hinzusetzt, so weit Einem die Berufsgeschäfte Zeit dazu lassen, anheim giebt, so hat er auch dabei gewiss nur den empirisch gegebenen Zustand und nicht den in seinem Idealstaat im Sinne. Daher ist er denn folge-

recht auch ein geschworner Feind der neuerfundenen Heildiätetik und Heilgymnastik und verbietet im Zusammenhange damit an chronischen Krankheiten überhaupt herumzucuriren, weil, wie er allerdings nicht ganz mit Unrecht bemerkt, dergleichen Curversuche nothwendig verlangen, dass ein solcher Kranker alle körperliche und geistige Thätigkeit aufgeben oder doch beschränken und sich nur mit seiner Krankheit beschäftigen muss und so fortan weder dem Staate noch sich selber etwas nütze wird, ja selbst vom Gesichtspunkte der blossen Lust aus sich nur unter unnöthigen Qualen „das Sterben lang macht". Solche chronische Kranken sind also vielmehr sich selbst zu überlassen, um, wenn sie nicht von selber gesunden, lieber möglichst bald zu sterben. Aber auch bei acuten Leiden wird den Aerzten folgerecht nur die Anwendung möglichst drastischer Mittel erlaubt und sie wieder nach Hause geschickt, wenn diese nicht sofort wirken wollen, offenbar um den Kranken lieber sterben, als seine Krankheit in eine chronische übergehen oder, wenn dies doch geschieht, ihn an der letzteren sterben zu lassen. Und nehmen wir nun, um die Ansichten Platons über die ärztliche Kunst gleich vollständig zu haben, auch noch die schon erwähnte Stelle im Timäos p. 89. A. — D. hinzu, so wird die Thätigkeit der Aerzte auch selbst bei acuten Krankheiten nur auf den äussersten Nothfall und auf die schwerste Gefahr beschränkt, indem es im Uebrigen rathsam ist der Krankheit ihren natürlichen Verlauf zu lassen und sie nicht durch Arzneinehmen „bösartig zu machen"; und eben hieraus erklärt es sich eben erst, wesshalb Platon nur von jenen drastischen Mitteln etwas wissen will; und auch das begreift sich aus diesem Zusammenhange recht wohl, wie er so von jenem gleichen Grundsatze mit unserer heutigen, neuesten Richtung der Medicin aus, der Krankheit möglichst ihren natürlichen Lauf zu lassen, doch zu dem ganz entgegengesetzten Ergebniss gelangen musste, indem diese von da aus vielmehr auch die Anwendung jener *drastica* möglichst zu beschränken sucht. So wird denn, wie vorher die Musik, so hier die Arzneikunst auf ihre einfachsten Anfänge von ihm zurückgeschraubt, aber dadurch eingestandenermassen der Arzt auch zum Barbier herabgesetzt [903]); denn ausdrücklich

903) Teuffel in den Anm. 864. angef. St. St.

wird zugegeben, dass allerdings der geschickteste Arzt der sein würde, welcher die meisten wirklichen oder eingebildeten Kranken unter Händen gehabt. Und wer soll denn nun in Folge dessen beurtheilen, ob jener äusserste Nothfall da ist? Der Kranke, also der Laie, oder der Arzt, d. h. der Pfuscher? Wo bleibt da die allbeherrschende Macht des Wissens?

Dass auch in einem hässlichen Körper eine schöne Seele wohnen könne, dies ist das äusserste Zugeständniss, welches Platon über den griechischen Standpunkt hinaus macht, dass aber auch in einem kranken eine völlig gesunde, dies anzunehmen dazu versteigt er sich nicht mehr [904]). Und so bildet denn diese Erörterung über die Arzneikunst nicht bloss den Uebergang zu der richtigern Betrachtung der Gymnastik als Pflege der Seele durch das Medium des Körpers, sondern auch zu allen jenen materiellen Mitteln, welche zur Ergänzung des idealeren der Erziehung im vierten Abschnitt skizzirt und im fünften Buche weiter ausgeführt werden, so wie sie denn selber über die Betrachtung der Erziehung, in welche sie eingefügt ist, bereits weit hinausgreift, wenn auch andererseits diese ihre Einfügung in dieselbe uns bald begreiflich werden wird. Und namentlich ist sie der erste Schritt auf der Bahn, welche hernach in der Aussetzung schwacher und verkrüppelter und der Abtreibung von zu jungen oder zu bejahrten Eltern erzengter Kinder des Kriegerstandes weiter verfolgt wird, so dass man es nicht einmal inconsequent hätte finden können, wenn Platon den Aerzten lieber gleich jenen chronischen Kranken Gift zu reichen geboten hätte [905]). Der Keim zu diesem Allen aber ist schon in jenem

904) Steinhart a. a. O. V. S. 172 f. S. jedoch unten p. 496. B. C. (und dazu XXVIII), wo schon der Ausdruck νοσοτροφία beschränkend auf den vorliegenden Absatz zurückweist.

905) Diesen schon von Ritter a. a. O. II. S. 490 f. erkannten Zusammenhang hat Schleiermacher in seiner unübertrefflich geistreichen und witzigen Abh. „über Platons Ansicht von der Ausübung der Heilkunst“ (Werke III, 3. S. 273 ff.) ganz übersehen und daher einseitig nur die Lichtseiten dieser Darstellung hervorgekehrt, so dass die Bemerkungen Steinharts (s. vor. Anm.) ein heilsames Gegengewicht gegen die seinen bilden. Zu einer eingehenden Polemik ist hier kein Raum. Im Uebrigen aber hat er den innern Zusammenhang der platonischen Ansichten über die Heilkunst unter einander trefflich entwickelt, so dass

Absatze über die Natureigenschaften der Wächter angelegt, indem zu diesen auch ein starker Körper gerechnet wird; und so sieht man denn wiederum das fünfte Buch aus dem Bisherigen allmälig organisch herverwachsen und keineswegs als ein späteres Einschiebsel entstehen. Von dem Gewerbestande aber setzt Platon ausdrücklich voraus, dass er in Bezug auf Kost und Cur so verfahren werde, wie er es den Wächtern vorschreibt, indem er offenbar theils auf die Macht des guten Beispiels, theils und vornehmlich aber auf die im folgenden vierten Abschnitt — der also auch hierin wieder vorbereitet wird — dargelegte Sorge der Wächter rechnet, dass auch im dritten Stande kein allzu grosser Reichthum aufkomme.

Wiederum recht mythenartig ist es, wenn scheinbar ganz zufällig und unvermittelt vom Arzt zum Richter übergesprungen und die nothwendigen Eigenschaften desselben und deren Erwerbungsart an dem Gegenbilde des ersteren aus der Identität von Tugend und Erkenntniss entwickelt werden. In Wahrheit aber enthüllt uns gerade dies den Grund dieser ganzen Einfügung am Schlusse des ersten Erziehungscursus, und es wiederholen sich hierin die schon im Gorgias hierüber ausgesprochenen Gedanken (s. Thl. I. S. 92 f.): wie der Arzt in Bezug auf die mehr körperliche, gymnastisch-diätetische, so hat der Richter in Bezug auf die mehr rein geistige, musische Erziehung nachhelfend zu wirken, welche letztere nach dem folgenden vierten Abschnitt (s. XVI.) die Gesetzgebung, die im Gorgias — vom Boden der gemeinen Wirklichkeit aus an ihrer Stelle steht — im idealen Staate möglichst entbehrlich zu machen hat, geschweige denn die richterliche Wirksamkeit[906]). Nun tritt aber hinsichtlich der letzteren selbst noch eine Schwierigkeit ein, denn gerade wenn das Böse als Widerspiel der allein realen Idee (S. 122.), also als an sich nicht seiend, eigentlich gar nicht erkannt, sondern nur empirisch beobachtet werden kann, wesshalb eben Sünde nichts Anderes, als Unwissenheit ist; so scheint die Verschmitztheit der Verbrecher dem zu widersprechen und dem-

wir uns hierin, so wie in der Beseitigung des scheinbaren Widerspruchs gegen die Stelle im Charm. ganz an ihn angeschlossen haben; die im Tim. dagegen hat er nicht mit berücksichtigt.

906) Vgl. über dies Alles Steinhart a. a. O. V. S. 173.

gemäss auch der Verschmitzte, der das Unrecht durch eigne Uebung oder wenigstens vielfachen Verkehr mit Verbrechern, bei welchem es doch auch nicht ohne Ansteckung abgehen kann, kennen gelernt hat, der beste Richter zu sein. Allein eben nur das Gute giebt auch dem Bösen seinen Schein von Realität, die Ungerechtigkeit selbst ist nur durch eine gewisse Gerechtigkeit möglich (S. 100 f.), und so ist folglich auch gerade das Gute der Schlüssel zu der allmäligen richtigen Erforschung des Gegentheils, während jene Verschmitztheit auch zur Unzeit misstrauisch macht und somit doch nur Scheinklugheit ist; daher denn aber freilich noch nicht der tugendhafte Jüngling, sondern erst der weise und erfahrene Greis zum Richter sich eignet; p. 408. C. — 410. A.

Diese Erörterung greift am Weitesten bereits bis an die letzten Höhenpunkte des Staatsideals voraus. Die Identität von Erkenntniss und Tugend bereitet schon auf den Anfang des sechsten Buches vor, wo die Tugenden von einem höheren Standpunkte aus in der Weisheit und nicht, wie im vierten in der Gerechtigkeit zusammenlaufen, und die Uebertragung des Richteramtes auf Männer von der höchsten nicht bloss theoretischen Bildung, sondern auch praktischen Erfahrung und daher auf Greise lässt, da dasselbe doch offenbar von den Herrschern ausgeübt werden wird, bereits deutlich hindurchscheinen, welche Eigenschaften diesem Herrschercollegium noch neben der philophischen Bildung zukommen müssen. Auf die Rede des Adeimantos aber weist es zurück, wenn die Richter nur als ein nothwendiges Uebel um desswillen bezeichnet werden, weil schon das ein schmählicher Zustand ist einer fremden, von Andern verhängten Gerechtigkeit in Ermangelung der eignen zu bedürfen, noch mehr aber sich gar damit zu brüsten, wenn man in der von ihm (s. S. 108.) gezeichneten Weise ein Meister darin ist, vor Gericht Unrecht in Recht zu verdrehen und sich so der verdienten Strafe zu entziehen, p. 405. A.— C., doch wird eben auch hierin die noch nicht beendete Widerlegung seiner Einwürfe bereits vorweggenommen, und diese ganze Behauptung gewinnt so erst nach deren Abschluss ihren Halt.

XV. Fortsetzung.
Gesammtwirkung der gymnastisch-musischen Erziehung, III. p. 410. A.—412. B.

In dem nun folgenden Schlussabsatz wird musische und gymnastische Erziehung unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zusammengefasst und gezeigt, wie durch ihre richtige Verbindung die Ausbildung der Naturanlagen der Wächter zu den wirklichen für sie erforderlichen Tugenden in der That gewonnen wird. Hier wird nunmehr zunächst ausdrücklich ausgesprochen, dass die Gymnastik die Ausbildung des Körpers nur zum Nebenzwecke (s. bes. auch p. 411. E.), zum Hauptzwecke aber die eben dadurch zu erreichende Stärkung des Muthes (θυμοειδές) hat, der hernach im fünften Abschnitt als der mittlere Seelentheil erscheint[907]). Aber durch sie allein würde die Tapferkeit in Roheit ausarten. Die musische Kunst dagegen ist auf die Ausbildung des weisheitliebenden, vernünftigen Seelentheils vorzugsweise gerichtet, und wenn freilich, wie wir gesehen haben (S. 119. 130.), auch sie an sich schon zugleich den Muth zur Tapferkeit ausbilden soll, so ist ihr dies doch vollständig nur in Verbindung mit der Gymnastik möglich, da sie allein immer noch Gefahr läuft, den Muth entweder zu verweichlichen oder aber zu einer krankhaften, jähzornigen und leidenschaftlichen Reizbarkeit zu steigern. So würde also bei einer einseitig gymnastischen wie bei einer einseitig musischen Erziehung der Muth nach den Bestimmungen des fünften Abschnitts, statt die Vernunft gegen die Begierde, vielmehr umgekehrt diese gegen jene unterstützen[908]). Bemerkenswerth ist es aber, dass auch hier die Ausbildung des höchsten Seelentheils durch die musische Kunst nur noch als Besonnenheit, so wie vorher p. 404. E. die Besonnenheit schlechtweg

---

907) Wenn Steinhart a. a. O. V. S. 171. ein strengeres Festhalten des Gegensatzes von Seele und Leib im Phädros und Phileb. findet, so wird unsere ganze Darstellung gezeigt haben, dass in allen platonischen Dialogen dieselbe Auffassung des Verhältnisses zwischen beiden herrscht, nur dass naturgemäss bald die positive Seite und bald der Gegensatz stärker hervortreten muss.

908) Mit Unrecht wirft also Schleiermacher Uebers. III, 1. S. 27. dem Platon vor, die Möglichkeit dieses Falles gar nicht in Betracht gezogen zu haben.

als die Gesundheit der Seele überhaupt, wie schon im Charmides (Thl. I. S. 25.), bezeichnet wird, was zu einer richtigen Auffassung der Definition dieser Tugend im fünften Abschnitt wohl zu beachten ist, und dass auch selbst dieser erste Cursus der Erziehung sich nur auf die beiden oberen Seelentheile erstreckt. Der begehrliche Theil ist also offenbar nach Platons Ansicht einer eigentlichen pädagogischen Ausbildung nicht mehr fähig[909a]), aber er wird auch eben nur dadurch schädlich, dass er den Irrthum erzeugt; darum gerade mit hat es Platon noch so eben betont (s. S. 138.), dass alle Sünde nur aus dem letzteren hervorgeht (vgl. aber auch oben S. 100. 121.). Es kommt also nur darauf an, die beiden oberen Theile durch rationelle Ausbildung zur Bekämpfung des Irrthums und eben dadurch zur Beherrschung der Begierde zu zeitigen. Dass nämlich auch die Erziehung dieses ersten Cursus schon eine rationelle ist, hat der obige Absatz von der Gesammtbedeutung der musischen Bildung (XIII.) bewiesen, und dem Muth ist offenbar vermöge seiner näheren Stellung zur Vernunft, als zur Begierde, eine Art Vernunftinstinct eigen, und damit ist auch die Möglichkeit einer abgeschwächten rationellen Einwirkung auf ihn durch Gymnastik und Tonkunst gegeben. Genaueres wird im fünften Abschnitt erhellen. Doch versteht es sich von selbst, dass eine Erziehung, welche wie die höhere Seele so wenigstens nebenbei auch den Körper gesund macht, zugleich auch dem Aufkommen krankhafter Begierden von vorn herein vorbeugt[909b]); im Uebrigen aber bleibt hinsichtlich dieses dritten Seelentheils nur noch übrig, für die Befriedigung desselben innerhalb gewisser berechtigter oder wenigstens dem Platon berechtigt scheinender Grenzen zu sorgen, wie dies namentlich im fünften Buche geschieht. Die Besonnenheit erscheint nun so schon hier auf Grund aller bisherigen Andeutungen als Harmonie der Seele, d. h. aber als eine solche, die durch die Regelung der Sinnlichkeit durch und nach der Vernunft erreicht wird, und so schliesst sie auch die Tapferkeit bereits ein; wird noch eine besondere Harmonie der letzteren mit ihr verlangt, so gilt dies nur, so lange beide noch

909a u. b) Vgl. **Snethlage** a. a. O. S. 15., welcher auch sehr gut bemerkt, wie eben in die Parallele des dritten Standes mit diesem dritten Seelentheil auch dies gehört, dass ganz entsprechend auch für die Bildung des erstern vom Staate keine besondern Anstalten getroffen werden.

nicht wirklich zu Tugenden, zu dem, was ihr Name besagt, geworden sind. Und so ist denn auch die Harmonie zwischen musischer Kunst und Gymnastik erst die wahrhafte musische Kunst selber, d. h. die letztere erreicht erst ihren Zweck, wenn nach ihrem Masse auch die Gymnastik angewandt ist.

Wird nun aber so auch noch hier die praktische Seite, die Besonnenheit, und nicht die theoretische, die richtige Vorstellung, als das Analogon der Weisheit betont, so wird doch zugleich von Neuem (s. schon S. 130.) die Forschung und Ueberredung mit der ersteren verbunden und damit auf dieses Analogon hingewiesen. Und daraus begreifen wir denn nun auch erst vollständig, dass eben die Rede, der eigentlichste Ausdruck des Gedankens nach dem Kratylos und Theätetos, das eigentlich leitende Mittel dieser ganzen Erziehung ist und Ton, Rhythmos, Geberde und Stellung eben nur das unterstützende minder Rationelle gewesen sind, um zugleich auf den zweiten Seelentheil einzuwirken und dadurch allerdings auch auf den ersten zurückzuwirken. Hierauf wird denn nun im:

XVI. vierten Abschnitt des zweiten Haupttheils III. p. 412. C. — IV. p. 427. D.,

natürlich auf der so gewonnenen Grundlage der weitere innere Anbau des Idealstaats, aber nach p. 414. A. nur noch erst im Umrisse gegeben, offenbar um nicht durch eine sofortige nähere Ausführung die Entscheidung der zunächst zu Grunde gelegten Frage, ob denn dieser Staat wirklich derjenige sei, durch welchen und in welchem allein eine möglichst vollkommene Erscheinung der Gerechtigkeit denkbar ist, noch länger zu verzögern [910]).

Seinen eigentlichen Gipfel und Abschluss findet der Staat mit seiner ständischen Gliederung nun erst — und davon handelt der erste Absatz, p. 412. B. — 414. C. — in der Aussonderung eines eigentlichen Herrscherstandes aus den Wächtern, dessen Genossen erst recht eigentlich die Wächter des Staates zu heissen verdienen, während die andern Wächter nur ihre Gehülfen (*ἐπίκουροι*) sind. Bildeten also bisher die letzteren das geistigere und intelligentere, der dritte Stand dagegen das materiellere Element des Ganzen, so werden jetzt beide zu blossen Unter-

910) Vgl. Rettig a. a. O. S. 79 f.

thanen und mithin gleichsam zum Stoffe des Staats, der erst vom Geiste der Herrscher mit belebender Kraft durchdrungen wird. Und so wird denn zunächst — offenbar auf Grund der Erörterungen über die Richter — gesagt, dass die letzteren von gereifteren Jahren und dass sie die des wahren Staatswohls Kundigsten sein müssen, weil dies auch die weitere Einsicht einschliesst, dass damit auch für ihr eigenes wahres Wohl am besten gesorgt ist. Um sie also von den übrigen Wächtern auszusondern, müssen während und gleich nach der beschriebenen Erziehung Prüfungen mit den Zöglingen vorgenommen werden, wessen Anlagen stark genug sind, um ein Ablassen von der durch sie aus ihnen heraus gebildeten richtigen Vorstellung (δόγμα p. 412. E. δόξα p. 413. A,) — und hier erscheint denn nunmehr dieselbe endlich ausdrücklich als das Ergebniss dieses ersten Bildungscursus — unter keinen Umständen zu verstatten, weder durch Ueberredung oder Vergesslichkeit, noch durch Furcht und Schmerz oder durch die Lockungen der Lust, d. h. mit andern Worten: durch keine der Einwirkungen, welchen die Seele nach irgend einem ihrer drei Theile zugänglich ist. Leitend ist dabei ausgesprochenermassen wieder der sokratische Grundsatz, dass man Einsicht oder richtige Vorstellung und somit alle Tugend nur absichtslos und nur den Irrthum mit Wissen und Willen aufgiebt. Eine häufigere Wiederholung solcher Prüfungen (p. 412. B. ἐν ἁπάσαις ταῖς ἡλικίαις), wie diese nachher im fünften Abschnitte des fünften Haupttheils (XXXIII.) nach vorläufiger erneuter Anregung im ersten Abschnitte desselben (XXIX.) im Einzelnen näher ausgeführt wird, ist zur Sicherheit natürlich auch bei den bereits vorläufig zu künftigen Herrschern Ausgesonderten nothwendig. Schon hier aber deutet Platon bereits auch darauf hin, dass mit diesen Prüfungen auch eine höhere Bildung verbunden sein muss, als sie die übrigen Wächter empfangen, indem er die letztere bestimmt genug p. 416. B. als eine noch sehr unvollkommene bezeichnet. Er hat also deutlich schon hier die weitere Ausführung des bisher gegebenen blossen „Umrisses“ (s. vor. S.) im Sinne, wie sie im fünften bis siebenten Buche enthalten ist; er deutet schon hier an, dass die Herrscher nach einer streng wissenschaftlichen und nicht bloss zur richtigen Vorstellung hinführenden weiteren Bildung bedürfen, mit andern Worten, dass sie Philosophen sein müssen.

Nun entsteht aber zweitens die Frage, ob die Verschiedenheit der Anlagen unter den Menschen wirklich eine so grosse und ursprüngliche ist und sein muss, dass der Staat von vorn herein bei dem grössten Theile seiner Bürger, nämlich beim ganzen dritten Stande, darauf zu verzichten hat, ihre Ausbildung und so die möglichste Ausgleichung ihrer Gradverschiedenheiten unter seine Obhut zu nehmen, durch welchen Verzicht denn erst die kastenartige Trennung der Stände eintritt. Diese Frage nun ist nicht bloss eine recht eigentlich genetische, sondern auch über das Erdendasein hinaus in die Präexistenz zurückgreifende, und so muss denn hier an die Stelle der bisherigen halbmythischen Behandlung ein ausgebildeter Mythos treten, der wiederum einige neue Einschlagsfäden zu dem grossen Mythos des zehnten Buches liefert und den Platon, wie schon der Scholiast bemerkt, offenbar mit Rücksicht auf die Sparten des Phönikiers Kadmos einen phönikischen nennt. Doch hat diese Bezeichnung, indem sie überhaupt auf den Orient hinweist, auch noch einen tieferen, von Steinhart [911]) richtig hervorgehobenen Sinn: in allen griechischen Staaten, zumal im spartanischen, in denen eine ähnliche Scheidung der Einwohnerclassen bestand, war sie doch erst eine künstliche, durch Eroberung hervorgebrachte; auf der natürlichen Verschiedenheit auch bei ursprünglich landheimischen Bewohnern oder „erdgebornen Autochthonen" beruhte sie nur im Orient, in Aegypten. Die Verbildlichung der verschiedenen Naturanlagen durch Metalle stammt nach Platons eigner späterer Andeutung V. p. 468. E. f. (s. XXIII.) VIII. p. 547. A. aus dem hesiodischen Mythos von den Weltaltern, und da auch das doppelte Zeitalter des Kronos und des Zeus im Mythos des Staatsmannes aus gleicher Quelle herrührt, und die „erdgebornen Menschen" dem vorliegenden Mythos mit ihm und mit dem des Aristophanes im Gastmahl gemein sind, so weist dies auf eine nähere gegenseitige Beziehung aller dieser drei Mythen hin, auf die wir nach dem Abschlusse der Zergliederung des Staates zurückkommen werden. S. u. XLV. Ein Mythos nun

911) a. a. O. V. S. 176—178. u. 682. Anm. 169. Wenn er aber meint, die neuere Forschung habe freilich gelehrt, dass auch die orientalischen Kastenunterschiede auf Eroberung beruhten, so gilt dies selbst in Indien von den drei oberen Kasten nicht, in Bezug auf Aegypten aber s. dagegen Dunker Gesch. des Alterth. 2. A. I. S. 52. Anm. 1.

kann und soll aber nichts **beweisen**, und so erinnert denn auch der vorliegende nur daran, dass man vom Standpunkte der Ideenlehre aus sich die Verschiedenheit der Menschennaturen nur in dieser Art als eine so grosse und ursprüngliche als nothwendig **vorstellen** kann, weil das Stufenreich, das die Ideen unter einander bilden, sich auch in allen Verhältnissen der Erscheinungswelt fortsetzen muss. Nur aber ist auch die niedrigste Idee noch immer schlechthin immateriell, und an der weiten Kluft der entsprechenden Stufen in der Erscheinungswelt ist daher allerdings noch immer nicht sie, sondern erst die Materie schuldig. Jenen Sinn des Mythos drückt Platon dadurch aus, dass er auch ihn ausdrücklich nicht bloss zu den erlaubten Lügen, sondern auch zu denen rechnet, mit denen die Herrscher selbst belogen werden, d. h. da sie die Philosophen sind, sich selbst belügen sollen, und wenn ihnen selbst noch keine feste Ueberzeugung hieraus erwächst [912]), so wenigstens ihren Nachkommen und auch denen aller andern Bürger. D. h. dieser Staat, einmal eingeführt, wird seine Güte und Tüchtigkeit und die Richtigkeit der ihm zu Grunde liegenden Principien für alle seine Angehörigen je länger je mehr bewähren. Allerdings aber ist Platon viel zu sehr Idealist, um die rein materielle Vermittelung einer stetigen Vererbung derselben Anlagen von den Eltern auf die Kinder ausnahmslos zuzulassen und nicht die Möglichkeit eines Uebergangs aus einer Kaste in die andere im Gegensatz gegen jenen orientalischen Staat offen zu erhalten als Erhöhung wie als Herabsetzung. Andererseits aber geht er durch die Weibergemeinschaft der Wächter auch umgekehrt noch über die Strenge des ägyptischen Kastenwesens hinaus, welches, wie aus Herod. II, 47. zu schliessen, die Ehe zwischen den verschiedenen Kasten nicht schlechterdings ausschloss. — p. 414. C. — 415. D.

Nun erfolgt im dritten Absatze (bis p. 417. B.) die weitere Lebenseinrichtung der Wächter, die zur Ergänzung ihrer Erziehung nothwendig ist, um die Tapferkeit derselben nicht dennoch auf Unkosten der Besonnenheit und ihre allerdings auch gegen die übrigen Bürger nöthige Strenge nicht auf Unkosten

912) Dies ist auch der Grund von der schon von **Schleiermacher** a. a. O. III, 1. S. 18. bemerkten, aber nicht erklärten „scherzhaften Zaghaftigkeit," mit welcher dieser ganze Mythos eingeführt wird.

der eben so nöthigen Milde gegen dieselben in Rohheit und Grausamkeit ausarten und sie so ihre Macht tyrannisch missbrauchen zu lassen: die Gütergemeinschaft und Aufhebung alles Eigenbesitzes, ein lagerartiges Zusammenwohnen und Zusammenspeisen von einer mässigen Naturalbesoldung durch den dritten Stand. Mit einem Wort, bei der immerhin erst unsichern Grundlage der blossen richtigen Vorstellung, wie sie durch die beschriebene Erziehung — und eine höhere empfängt wenigstens der zweite Stand nicht — gewonnen ist, muss die möglichste Fernhaltung aller Lockungen der Sinnlichkeit hinzukommen. Zugleich aber erhellt jetzt, nachdem der Unterschied des Herrscherstands als der Einsichtigen und der Masse der Unterthanen, denen nur ein Minimum von Einsicht zukommt, hervorgetreten ist, auch der wahre Grund für die Nothwendigkeit eines besonderen, in der Mitte stehenden Kriegerstandes. Derselbe bildet nämlich die materiellere, aber möglichst vergeistigte Vermittlung und Bedingung, die praktische Executive für die Thätigkeit der Herrscher, d. h. für die Erhaltung des Staates nach innen und aussen; und die anfängliche Herleitung bloss aus den mit sittlicher Entartung eintretenden äussern Kriegen hat sich jetzt allmälig vollständig berichtigt. Und aus dieser ihrer Aufgabe und nicht aus der Analogie des Hundes fliessen denn auch ganz folgerecht, wie man sich leicht überzeugen kann, alle einzelnen an sie gestellten Erfordernisse.

Damit scheint nun der Staatsbau im Umrisse vollendet zu sein, und Adeimantos scheint durch seinen Einwurf, dass durch dergleichen Einrichtungen diese Männer, in deren Händen sich doch recht eigentlich der ganze Staat befinde, und zwar durch ihre eigne Schuld nicht eben sehr glücklich gemacht würden, nunmehr zu etwas Neuem, nämlich zur directen Beantwortung seines Grundeinwandes, dass die Gerechtigkeit die Menschen nicht glücklich mache, hinüberzuleiten, denn dieser wird eben hiedurch ja noch dahin verschärft, dass dies gerade, wenn dieser Staat der die Gerechtigkeit am Meisten erfüllende sei, am Meisten zu erhellen scheine. Allein in Wahrheit wird hiedurch für den weiteren Verlauf nur dies vorbereitet, dass der Grundeinwurf nicht bloss in seiner ursprünglichen Form am Schlusse des folgenden fünften Abschnitts auf Grund alles Bisherigen leicht genug beseitigt wird, sondern dass Platon auch noch ein-

mal im fünften Buche p. 465 f. (s. XXII.) in dieser verschärften Gestalt auf ihn eingehen und ihn auch so freilich eben so leicht beseitigen kann [913]). Das heisst aber, gerade weil dies Letztere der Fall ist: es wird hier wieder einer der Fäden zur Anknüpfung des fünften Buches gesponnen. Die Vollendung des Staats auch nur im Umrisse tritt ausgesprochenermassen erst p. 427 D. ein [914]). Für den unmittelbaren Zusammenhang hat dieser Einwurf eine viel weitere Bedeutung, wie aus der hier vorläufig noch allein gegebenen Antwort erhellt, dass es nicht darauf ankomme, einen Stand vor den anderen, sondern möglichst den ganzen Staat, d. h. alle Stände gleich sehr glücklich zu machen. Denn die weitere, in jenen späteren Erörterungen liegende Antwort, dass gerade der Besitz von Einsicht und Tüchtigkeit bei der Sicherung eines mässigen Genusses materieller Güter glückseliger mache, als der letztere, von welchem Adeimantos ja nur spricht, allein und im Uebermass, würde eben die umgekehrte Frage hervorgerufen haben, warum denn dem dritten Stande so wenig von jener wahreren Glückseligkeit gesichert wird. Und gerade diese Frage ist es vielmehr, der schon hier vorgebeugt wird. Keinem kann nun einmal eine höhere und andere Glückseligkeit gewährt werden, als zu welcher ihn seine Anlagen befähigen, und gerade auf die letzteren ist ja nach dem in den beiden vorigen Absätzen Entwickelten die Stelle gegründet, welche einem Jeden im wahren Staate angewiesen wird, und ihm somit nur in diesem die Gelegenheit zur Entfaltung der in ihm liegenden Tüchtigkeit gegeben. An dieser Entfaltung aller Kräfte hindern nun Armuth und Reichthum, und wie eben desshalb von den Wächtern durch die Gütergemeinschaft Beides fern gehalten wird, so hat die Regierung eine Hauptsorge darauf zu wenden, dass auch im dritten Stande keins von Beidem aufkomme. Während also bei den ersteren die Regelung ihres geistigen wie materiellen Lebens ganz Sache des Staates ist, so dagegen hier nur die Regelung der materiellen Besitzverhältnisse und zwar auch nur bis zu einem gewissen Grade. Reichthum

913) Aristot. Pol. II, 2, 16. (5. p. 1264 b, 17 ff.) hat also in der That die vorliegende Stelle missverstanden, indem er jene spätere nicht beachtet hat, s. Morgenstern a. a. O. S. 166. Anm. 13., Pinzger a. a. O. S. 63 f., Steinhart a. a. O. V. S. 181 f.

914) Dies giebt auch Rettig a. a. O. S. 101. zu.

und Armuth bewirken somit schlechte Leistungen und dass also Jeder nicht das Seinige thut, sie stören demnach mit anderen Worten die Gerechtigkeit des Staates, aber sie rufen auch Neuerungssucht hervor und der Reichthum erzeugt noch überdies Schwelgerei (τρυφή), d. h. das Gegentheil der Besonnenheit oder derjenigen Form der Tugend, in welcher dieselbe nach dem fünften Abschnitt (XVII) auch vom dritten Stande verlangt werden muss, die Armuth aber raubt den ächten Sinn eines freien Mannes, der also nicht bloss, wie vorhin (S. 129. 132.), von den Wächtern, sondern auch noch von den Bauern und Handwerkern im wahren Staate zu fordern steht. So werden denn die Stabilität, die Freiheit und die Tüchtigkeit und Tugend des Staats wie des Einzelnen hier in Eins verbunden, eine Verbindung, deren eigentliche Natur sich freilich erst später aufklären muss. Und so verknüpft denn dieser vierte Absatz, IV p. 419. A. — 422. A., die beiden vorhergehenden noch enger mit einander durch die nähere Erläuterung der in ihnen enthaltenen Principien und die Anwendung derselben unter der angemessenen Beschränkung auch auf den dritten Stand, leitet aber auch zugleich durch die Neuerungssucht zu einer noch weiteren Consequenz hinüber, die indessen zunächst noch nicht verfolgt wird.

Zuvörderst nämlich erhebt vielmehr Adeimantos den weiteren Einwand, ob ein solcher Staat denn auch im Kriege der Macht anderer Staaten, welche diesen ihr Reichthum giebt, gewachsen sein werde, was denn wiederum ganz derselbe Einwurf, nämlich des vermeintlichen Segens äusserer Güter, nur nach einer anderen Seite hin ist. Sokrates zeigt daher an einem Beispiel, dass der wahre Staat es sogar mit zwei andern zugleich leichter, als mit einem aufnehmen würde, weil diese eben nicht einig unter einander sein und so um desto leichter eine Beute des an Tapferkeit durch die erhaltene Zucht überlegenen Feindes werden würden, dass er ferner leichter, als jeder sonstige Staat die Bundesgenossenschaft anderer sich erwerben kann, weil er ihnen alle Kriegsbeute überlässt und weil jeder auch ohnehin so hartgewöhnte Männer lieber zu Verbündeten, als zu Feinden wird haben wollen. Setzte man aber auch selbst den Fall, dass alle Reichthümer in einen einzigen von den andern Staaten zusammenflössen, so wird doch die Tüchtigkeit des wahren Staates die stärkere sein, denn jeder andere ist nicht einmal in

sich selbst Eins, sondern besteht aus zwei einander feindseligen Staaten, einem der Reichen und einem der Armen. Und so wird denn hiemit auf ein neues, aber freilich doch indirect schon vorn herein (s. S. 124 f.) der Erziehung zum Zwecke gesetztes Moment, nämlich die innere Einheit und Harmonie des Staats, die Eintracht seiner Bürger und wieder der einzelnen Stände unter einander, als Erfolg aller dieser Mittel hingewiesen, indem durch sie der Neuerungssucht und Ueberhebung der Masse, wie andererseits der unnötbigen und übertriebenen Härte und Unterdrückungslust der Wächter gegen dieselbe, die eben wiederum Unzufriedenheit und Neuerung erregen würde, gewehrt ist. Zu diesen Mitteln kommt nun noch die Beschränkung auch des Staatsgebiets auf eine mässige, etwa für die Zahl von tausend Kriegern angemessene Grösse hinzu, und sodann wird jene innere Einheit des Staats ausdrücklich als Eins mit dessen Gerechtigkeit oder damit bezeichnet, dass eben in ihm Jeder nur das Seine, d. h. das ihm durch seine Anlagen zugewiesene Geschäft betreibt und in die Rechte des Anderen nicht eingreift, was denn selbst von den verschiedenen Zweigen des Handwerkerstandes gilt, so dass auch hier keine strenge Erblichkeit Statt finden darf. Unter allen diesen Mitteln aber steht die Erziehung oben an, und wenn sie somit auch selbst erst auf die Anlagen gegründet ist, so beruht es eben doch auf der meistens eintretenden Vererbung auch der geistigen Eigenthümlichkeiten, dass wohlausgebildete Eltern auch Kinder von höheren Anlagen zu zeugen pflegen, so dass gerade durch diese Wechselwirkung der gute Staat, einmal eingeführt, immerfort im Guten wachsen und so im Laufe der Zeit einen immer erweiterten Kreis um denselben Mittelpunkt bilden wird. Da dies aber mit andern Worten heisst: die Entstehung vieler guter Menschen hängt von dem Vorhandensein des guten Staates, die des letztern selbst aber wieder von der wenigstens einiger guter Menschen ab, die ihn einführen, so wird durch diese Stelle schon auf die Erörterung dieses letztern Punktes im fünften bis siebenten Buche vorausgedeutet. Und wenn es dann weiter heisst, dass einige sonstige zur Erzeugung jener Einheit unter den Wächtern selbst noch erforderliche Mittel, nämlich die Weibergemeinschaft und die Regelung der Zeugung bei ihnen durch den Staat „für jetzt“ noch übergangen, offenbar also einer Be-

sprechung im Folgenden vorbehalten werden, so ist damit gar erst recht augenscheinlich ausgesprochen, dass das fünfte Buch von vorn herein im Plane des Werkes liegt[915]), und es steht dies wiederum mit der obigen Aeusserung, dass hier nur noch erst ein Umriss des wahren Staates gegeben werde (p. 414. A.), im engsten Zusammenhang. Die Hauptsache also ist, — sagt Platon und schliesst damit den am Schluss des vorigen Absatzes angeregten Punkt der strengsten Stabilität des Staates auch mit dem seiner Einheit nunmehr ausdrücklich in Eins zusammen — die Verhinderung aller Neuerungen zumal in Bezug auf die Erziehung und somit auf die Gymnastik und musische Kunst überhaupt. Die weitere Folge aber davon ist, dass dann die Gesetzlichkeit sich von selber finden und es nicht vieler Gesetze bedürfen wird. Alle irgend den Cultus anlangenden Vorschriften aber sollen, wie sich später V. p. 461. E. 469. A. (s. XXIII) VII. p. 540. C. diese Bestimmung[916]) auch im Einzelnen wiederholt, von dem delphischen Apollon eingeholt werden — p. 422. A. — 427. D.

Diese letzte Bestimmung nun hängt eng damit zusammen, dass auch in der obigen Mythenkritik (s. S. 121.) doch das hellenische Götterthum selber stehen geblieben ist, und damit steht es wieder in einer Verbindung, die sich bereits im folgenden Abschnitte einigermassen aufklären wird, wenn wir aus dem eben Dargelegten noch ferner entnehmen, dass, gerade so wie es neben einigen vorzüglich guten und einsichtigen Menschen immer eine grosse Masse von schlechteren und unbedeutenderen giebt (S. 144 f.), und zwar offenbar aus demselben Grunde

915) Vgl. die guten Bemerkungen von Rettig a. a. O. S. 95 ff. Auch Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 550. hat dies bereits richtig erkannt. Wenn er aber meint, Platon würde diese auffallende Theorie dennoch nicht zunächst nur so obenhin eingeführt haben, wenn über diese seine Ansichten nicht bereits aus der Schule geschwatzt worden und sie somit seinen Lesern schon bekannt gewesen wären, so hat darauf Rettig a. a. O. Anm. bereits das Nöthige erwidert. Nur über den Sinn des *Ὀρθότατα γὰρ, ἔφη, γίγνοιτ' ἄν* wage ich für jetzt nicht zu entscheiden.

916) Vgl. üb. dieselbe Gernhard *Quaestionum Platonicarum specimen primum*, Weimar 1839. 4. Quaestio II. S. 9 ff., der aber ihren letzten Grund nicht erkannt hat. S. u. Anm. 922.

der wahre Staat, auch wo er eingeführt ist, doch noch immer das Bestehen vieler schlechterer Staaten neben ihm voraussetzt.

XVII. Der fünfte Abschnitt des zweiten Haupttheils, IV. p. 427. D. — 445. E.

1. Die Tugenden des Staates (bis p. 431. D.)

Platon geht nunmehr zu einer ausdrücklichen Feststellung der vier Cardinaltugenden, wie sie ihm nach dem von uns Dargelegten von vorn herein als das leitende Ziel der ganzen bisherigen Erörterung vorgeschwebt haben, über und unterscheidet dabei hier zuerst ausdrücklich zwischen den Tugenden des Staats und des Einzelnen. Und zwar bleibt auch bei der zunächst vorgenommenen Gliederung der ersteren die Aufnahme der geschlossenen Vierzahl und zwar gerade dieser Cardinaltugenden aus dem gewöhnlichen griechischen Bewusstsein, aus welchem sie auch bereits in die Lehrweise des historischen Sokrates übergegangen waren, nur noch erst Hypothese, von deren Richtigkeit doch auch die des ganzen hier angewandten Verfahrens, durch die Auffindung der drei übrigen Momente auch das vierte mitzubestimmen, abhängt[917]; und so findet diese Voraussetzung denn erst in den beiden folgenden Absätzen dieses Abschnitts durch die Dreitheilung der Seele und die auf sie gegründete Vierzahl der Tugenden des Einzelnen ihre Bewährung[918]. Dies deutet Platon auch selber ausdrücklich an, indem er betont, dass die Tapferkeit in diesem ersten Absatz nur erst die staatliche, πολιτική, sei, p. 430. C., indem er sodann bei der Besonnenheit, um ihre Sphäre im Staate abzugrenzen, ausdrücklich auf die schon früher (s. S. 119. 124.) vorläufig von ihr aus der gewöhnlichen Vorstellung heraus gegebene Bestimmung und zwar genauer nur auf die Seite derselben, nach welcher diese Tugend als Selbstbeherrschung bezeichnet ward, also gerade ein Verhältniss des Einzelnen zu sich selbst ist, zurückgeht und nachweist, wie dies mindestens eine Zweitheilung der menschlichen Seele voraussetzt; indem er ferner p. 432. B. die gegebnen Bestimmungen der Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit des Staates nur in

917) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 20 f. 26.

918) Was Schleiermacher (s. vor. Anm.) verkannt hat.

so fern als richtig bezeichnet, als es wenigstens so den Anschein hat; indem er später p. 434. D. ff. die Richtigkeit dieser ganzen Gliederung der Staatstugend sogar mit dürren Worten von dem Zusammenstimmen der Gliederung der Tugend innerhalb der einzelnen Seele mit ihr abhängig macht und endlich p. 435. E. noch bestimmter sagt, dass alle Tüchtigkeit des Staats erst aus den Tugenden im Innern seiner Bürger in ihn hineinkommt [919]). Allein in p. 430. C. D. liegt auch eine noch weiter vorausgreifende Andeutung, dass nämlich bei diesem ganzen Verfahren die übrigen Tugenden hier nicht um ihrer selbst, sondern nur um der Gerechtigkeit willen in Betracht kommen, dass aber diese Betrachtungsweise selbst in der Folge einer anderen — und mithin höheren — Platz machen muss [920]). Denn ganz dieselbe Betrachtungsweise, nach welcher die Gerechtigkeit die Totalität der drei anderen ist und als solche folglich erst durch sie und nach ihnen ins Licht treten kann, herrscht ja auch noch in der Darlegung der Tugenden des Einzelnen im dritten Absatze dieses Abschnitts. Der Ausdruck πολιτική selbst ist zweideutig, indem er eben so gut die bloss vorstellungsmässige oder gemeinbürgerliche Tugend des Einzelnen bezeichnet, z. B. Phäd. p. 82. A. B., und etwas Höheres ist ja, wie wir sahen, durch diesen ersten Erziehungscursus auch in der That noch nicht gewonnen. Platon weist somit deutlich darauf hin, dass die einzelnen Tugenden noch nicht zu ihrem wahren Recht kommen, so lange sie nur in der Gerechtigkeit ihr Ziel haben, und deutet sonach schon auf die Erörterungen im sechsten Buche (s. XXVI.) voraus, in denen sie vielmehr in der Weisheit ihren wahren Einigungspunkt finden. Eben die Bezeichnung πολιτική lehrt uns aber auch bereits, dass die erstere Auffassung der Sache in so weit die richtige ist, als es sich um die praktische Wirksamkeit im Staat und überhaupt im Erdenleben handelt, während diese uns doch bald umgekehrt nur als das Mittel zur Befreiung von allen Erdenbanden und zur Erreichung der höhe-

---

919) Rettig a. a. O. S. 105 f. 111 f. 115 f. 118. 119. 123. 124 f., doch haben die S. 119. geltend gemachten Stellen p. 432. E. 433. A. B. zunächst eine andere Bedeutung. S. u.

920) Darnach ist Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 553. zu berichtigen.

ren Weisheit, der möglichsten Vereinigung mit den Ideen, erscheinen wird, so dass dann doch die Gerechtigkeit vielmehr die zuerst gefundene ist [921]).

Nur bei der Weisheit auch schon des Staates muss so viel bereits hier vorweggenommen werden, dass sie eben nicht mehr blosse Vorstelluug, sondern wirkliche Erkenntniss, die wenn auch vorläufig nur erst bloss politische Einsicht des Herrscherstandes (s. S. 143.) ist. Die Tapferkeit aber des Staates ist die Bewahrung (σωτηρία) der durch die beschriebene Erziehung und die auf ihr beruhende Sitte (νόμος) hervorgebrachten richtigen Vorstellnng über das Furchtbare und Nichtzufürchtende unter allen Lebensumständen von Seiten des Kriegerstandes. Die blosse richtige Vorstellung hierüber nämlich, wird hinzugesetzt, die auch bei untergeordneter und jener wahrhaften Ausbildung unfähiger Naturanlage und mithin nicht bloss beim dritten Stande, sondern auch selbst bei Thieren und Sklaven sich finden kann und somit wesentlich nur auf jener blossen untergeordneten Naturanlage beruht, verdient den Namen der Tapferkeit nicht, p. 430. B. C., offenbar weil ihr wegen der mangelnden Bildung und Bildnngsfähigkeit die Dauerhaftigkeit fehlt [922]). Der wahre Grund dieser Unterscheidung nun aber erhellt wiederum erst aus der folgenden Gliederung der Seele,

921) Daher drückt sich auch Platon p. 428. A. über das zu befolgende Verfahren so zweideutig aus, dass gar nicht bestimmt daraus hervorgeht, ob das nachher von ihm wirklich eingeschlagne oder dss an erster Stelle genannte besser zum Ziele führt. Vgl. Rettig a. a. O. S. 103 f.

922) Wenn Schleiermacher z. d. St. a. a. O. III, 1. S. 553. und Steinhart a. O. V. S. 185. behaupten, Thiere und Sklaven hätten nach Platon gar keine richtige Vorstellung, so ist dies dessen dürren Worten zuwider. Man vgl. die guten Bemerkungen von Rettig a. a. O. S. 109—111. gegen Schleiermacher und Schneider (in dessen angef. Ausg. z. d. St.). Darin hat aber wiederum Schleiermacher gegen ihn ganz Recht, dass dem erforderlichen Zusammenhange gemäss wirklich von drei Classen von Besitzern richtiger Vorstellung die Rede sein muss. Die des dritten Bürgerstandes durfte insonderheit bloss durch ἄνευ παιδείας γεγονυῖαν bezeichnet werden, weil es sich bei der Staatstugend eben zunächst nur um Staatsangehörige und nicht um Sklaven und Thiere handelt und weil sich bei den beiden letzteren der Mangel einer eigentlichen παιδεία von selber versteht.

indem den Thieren nach p. 441. B. die Vernunft abgeht und sie neben der Begierde nur noch den Muth besitzen, der hernach bei der Darlegung der Tugenden des Einzelnen als die Naturbasis der Tapferkeit erscheint. Fehlt ihnen somit das Selbstbewusstsein, so denkt sich doch Platon dabei ausgesprochenermassen das Bewusstsein in der Form einer niederen Art von Vorstellung und auch richtiger Vorstellung als möglich, daher auch oben bei der Darstellung der erforderlichen Naturanlagen eines Wächters den Hunden II. p. 376. A. eine gewissermassen philosophische Anlage, also, so zu sagen, ein Vernunftinstinct zugeschrieben werden durfte. Ja, er kann demgemäss selbst die Möglichkeit einer gewissen praktischen Ausbildung auch der Thieranlagen nicht bestreiten wollen, aber es bleibt dabei (nach S. 131 f. 140—142.) immer der grosse Unterschied, dass beim Menschen auch die Seite der Erziehung, welche rein in praktischer Gewöhnung besteht, dennoch mittelbar auch auf das Logische, auf die Vernunft einwirkt, und dass so erst bei ihm eine wirklich vernünftige, d. h. in sich allgemeine Vorstellung, also der höhere von den im Theätetos beschriebenen Graden derselben entsteht. So erst begreift es sich, was oben (S. 140 f.) über die Gesammtwirkung der musisch-gymnastischen Erziehung theils unmittelbar auf den höchsten Seelentheil, theils mittelbar durch den zweiten auf ihn gesagt ist; so ist ferner[923]) erst hier durch diesen Zusammenhang der schon im Laches p. 196 f. 197. D. und Protag. p. 349. C. ff. angeregte Unterschied menschlicher Tapferkeit und thierischer Kühnheit wirklich vollzogen; so erst versteht man endlich auch die wahre Bedeutung jener oft wiederholten Analogie des Hundes selbst, die somit vollends alles Bedenkliche verliert, indem sie so vielmehr gerade dazu dient, eben diese Unterscheidung des menschlichen und des thierischen Seelenlebens einzuleiten und eben dadurch das eigentliche Wesen menschlicher Tugend um so schärfer ins Licht zu setzen. Wie unumgänglich sogar aber gerade dies Verfahren ist, sieht man daraus, dass die Tapferkeit — und somit wohl die Tugend überhaupt — der Sklaven hier mit der der Thiere auf eine Linie gesetzt wird, denn nun erst wird uns mit einem Male klar, wesshalb so wiederholt (s. S. 129. 132. 148.) auf wahrhaft freien Sinn

923) Vgl. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 551—553.

der Staatsbürger gedrungen und die Wächter als Werkmeister der Freiheit des Staates bezeichnet wurden. Denn diese Freiheit und dieser freie Sinn ist somit nichts Anderes, als die ächt humane und human gebildete Tugend. Wesshalb aber diese den Sklaven nothwendig fehlen muss, lernen wir aus einer Stelle des folgenden Absatzes, p. 435. E. f., nach welcher dieselbe Verschiedenheit der Anlagen oder, wie es nunmehr genauer heisst, das Vorherrschen je eines der drei Seelentheile unter den Genossen desselben Staates und Volkes sich folgerecht auch unter den verschiedenen Völkern selber wiederfindet. Der Zusammenhang dieser beiden Stellen wird freilich erst aus dem fünften Buche klar, indem erst dort ausdrücklich der platonische Staat eben hiernach als ein hellenischer bezeichnet und ihm nur die Genossen anderer Völker, denen somit nur ein Minimum von Vernunft zukommt, so dass sie folglich stufenweise dem Zustande der Thierheit sich annähern, zu Sklaven zu machen erlaubt wird. S. XXIII. Nun begreift man auch erst die obige Schonung des hellenischen Volksglaubens und des delphischen Apollon (S. 150), und so zeigt es sich denn von Neuem wider Hermann, dass das Werk ohne das fünfte bis siebte Buch ein arg verstümmelter Torso bleiben würde, dessen eigentliche Bedeutung Niemand zu enträthseln vermöchte. Aber auch in der hellenischen Welt selbst ist der eine Stamm begabter, als der andere und eben darum auch innerhalb ihrer der gute Staat nur neben vielen schlechteren möglich, das musste Platon um so mehr annehmen, als ihm auch der erstere, eben als hellenischer Staat, nach dem vorhin über die mässige Grösse desselben Erörterten (S. 149.) nur ein Stadtgebiet ist[924]. Andererseits stellt er aber die hellenische Anlage noch immer so hoch, dass selbst vom dritten Stande, wo sie bereits so geringe ist, dass der Staat es nicht mehr der Mühe für werth hält, ihr eine besondere öffentliche Ausbildung angedeihen zu lassen, dennoch vermöge ihrer eine wahrhaft freie Gesinnung und Tugend erwartet wird.

Eben darum muss nun aber auch der Besonnenheit, welche

---

924) Vgl. über diesen ganzen Zusammenhang besonders die vortrefflichen Erörterungen von Hermann selbst Ges. Abhh. S. 137 ff., auch Zeller a. a. O. II. S. 307 f.

Tugend hiernach allein unter den Momenten der Totaltugend oder der Gerechtigkeit für den dritten Stand übrig bleibt, eine Bestimmung gegeben werden, vermöge deren sie die Weisheit und Tapferkeit bis zu einem gewissen Grade ersetzt und in sich schliesst, also selbst bereits eine gewisse Totalität der Tugenden ist, da sonst die Genossen dieses Standes nicht Tugend, sondern nur ein Moment von Tugend besitzen würden. Ist dies aber der Fall, so würde auch dem zweiten Stande ein Gleiches begegnen, wenn er nicht neben seiner Tapferkeit auch noch die Besonnenheit besässe, so dass also die erstere bei ihm nur in besonderer Ausprägung hervortritt. Es gilt hier ganz der schon S. 141 f. hervorgehobene Gesichtspunkt. Anders ist es mit der Weisheit, denn da die eigentlichen Besitzer derselben im Staate, die Herrscher, eben selbst die obersten Wächter sind, so muss dieselbe ja nothwendig die beiden Wächtertugenden, die Tapferkeit und die Besonnenheit, sogar in einem erhöhten Sinne schon in sich schliessen; zur politischen Einsicht gehört nothwendig die Erkenntniss des für den Staat Gefährlichen und Nichtgefährlichen und das Festhalten dieser Erkenntniss mit; und da die eigentliche Weisheit und Erkenntniss im zweiten und dritten Stande fehlt, so muss offenbar die Besonnenheit hier ein Analogon von ihr bilden, und daraus erklärt sich denn das bisher unerklärt Gebliebene, dass die Ausbildung zu ihr im Obigen seitens des zweiten Standes als die Entwicklung der philosophischen Anlage erscheint (S. 117. vgl. S. 130. 134.). Während daher in der Tapferkeit das praktische Element, das „Festhalten" der richtigen Vorstellung, so muss dagegen in ihr das theoretische, die letztere selbst, betont werden. Und so wird sie denn am Staate als Tugend nicht eines Standes allein ungleich der Weisheit und Tapferkeit, sondern als die übereinstimmende Vorstellung aller drei Stände darüber, wer zu herrschen und wer zu gehorchen habe, bezeichnet und nunmehr auch ausdrücklich ausgesprochen, was wir schon oben vorbereitet fanden (S. 140 f. 145 f. 149.), dass in ihr die Harmonie und Eintracht des Staates bestehe, und es versteht sich von selbst, dass, so weit man bei dieser Bestimmung die Herrscher allein ins Auge fasst, diese Besonnenheit ihrerseits vielmehr wiederum nicht blosse Vorstellung ist, sondern mit ihrer politischen Einsicht unmittelbar zusammenfällt, und dass auch beim Kriegerstande diese Besonnen-

heit durch seine Tapferkeit, falls dieselbe nur nicht in Rohheit ausartet, schon eben so unmittelbar mitgesetzt ist. Und das Erstere hebt denn auch Platon deutlich genug hervor, indem er p. 431. C., wo er, wie gesagt, die Besonnenheit als Staatstugend als blosse Folge von der Besonnenheit als Tugend des Individuums bezeichnet, sie in diesem letzteren Sinne als die richtige Leitung einer schon von Natur und durch richtige Erziehung nur mässigen und einfachen Begehrlichkeit nicht bloss durch richtige Vorstellung, sondern auch durch Vernunft definirt. Und bei dieser Gelegenheit wird uns dann wiederum auch ein Einblick in die Unterschiede der Anlagen von den wenigen wahrhaft Freien und der Masse der Menschen, die es nur scheinbar sind, von Freien und Sklaven, von Männern und Weibern, von Erwachsenen und Kindern gegeben, indem je den letzteren beziehungsweise ein Vorwiegen des begehrlichen Seelentheils zugeschrieben wird, und es bestätigt sich somit hier, was wir S. 114 f. vorgreifend bemerkt haben, dass eben auf diesen Gegensätzen die Nothwendigkeit des Staates als sittlicher Erziehungs- und Leitungsanstalt beruht.

In diesem ganzen Zusammenhange ist es nun wohl begründet, wenn die Gerechtigkeit namentlich mit der Besonnenheit bis zu einem gewissen Grade in Eins zusammenfliesst, und Schleiermacher[925]) hätte dies um so weniger tadeln sollen, als er ganz richtig erkannt hat, dass die vielen „sonderbaren Zurüstungen", welche Platon macht, um die Gerechtigkeit im Staate zu finden (p. 432. B. — E.), oben hierauf hinweisen sollen. Und so begreift es sich auch recht wohl, wie im Charmides p. 161 ff. die hier von der Gerechtigkeit gegebene Erklärung vielmehr auf die Besonnenheit angewandt werden konnte. Der Unterschied ist nämlich zunächst nur der, dass in der Besonnenheit, wie gesagt, das theoretische Moment, die richtige Ansicht aller Bür-

---

925) a. a. O. III, 1. S. 125 f. Ihm folgt Wehrenpfennig a. a. O. S. 37. Seltsam ist die von Rettig a. a. O. S. 137 versuchte Vertheidigung Platons, es gehöre zum Wesen der Besonnenheit der Einzelnen nur die Unterordnung der Begierde unter die Vernunft, nicht aber die Harmonie der Seele, und letztere sei vielmehr die Gerechtigkeit, während doch umgekehrt Platon gerade diesen Begriff der Harmonie aller drei Seelentheile, beziehungsweise Stände ausdrücklich der erstern und gar nicht der letztern zuschreibt, p. 430. E. 432. A. 442. D.

ger über die einem jeden im Staate zukommende Stellung, in der Gerechtigkeit aber ausschliesslich das praktische, dass jeder dem entsprechend auch das Seine wirklich **thut** und in die Sphäre des Anderen nicht übergreift, also auch Jedem das Seine giebt und lässt, hervorgehoben wird. Daraus entspringt aber ein zweiter, wichtigerer Unterschied. Die Gerechtigkeit scheint hiernach bloss Folge der Weisheit, Tapferkeit und namentlich Besonnenheit zu sein, in Wahrheit wird sie aber von Platon als ihre Wurzel bezeichnet, indem geltend gemacht wird, dass sie im Keime eben schon im Nothstaate sich vorfand, in welchem doch von einem Unterschiede von Herrschern und Unterthanen und gar zwischen den drei Ständen noch nicht die Rede ist, folglich aber auch noch nicht von jenen drei anderen Tugenden. Die Tugend als praktische Ausübung auf Grund der blossen Naturanlage geht der vorstellungsmässigen und bewussten Tugend voran, als der Keim der Entwicklung, und endet, nachdem sie in Weisheit, Tapferkeit und zumal in der allen Menschen zugänglichsten Form in der Besonnenheit Inhalt des theoretischen Bewusstseins geworden, wiederum, nunmehr aber in der durch dasselbe geleiteten und entwickelten Weise, in der praktischen Ausübung. Das ist der Cirkel, in dem sich überhaupt alles Endliche dreht und durch welchen es sich eben in das Unendliche auflöst, derselbe Cirkel, welcher sich in dem obigen, schon von Platon selber angemerkten (S. 149.) fortbildet, nach welchem letzteren die gute Erziehung, die den guten Staat erst bilden soll, doch schon sein Bestehen voraussetzt. Jene „sonderbaren Zurüstungen“ sind also nichts Anderes als ein mythischer Apparat, welcher gleich im Anfange p. 427. D. durch das Erflehen einer besonderen — göttlichen — Erleuchtung schon vorbereitet ward; und die Unterschiede der Tugend gehören hiernach bloss dem Werden an und müssen daher „etwas Schwankendes und Fliessendes behalten“ [926]). Dies deutet denn auch Platon bestimmt genug an, indem er bemerkt, dass jede

926) **Steinhart** a. a. O. V. S. 186. Um so weniger durfte er aber mit Vernachlässigung des im Texte entwickelten, von Platon selber gegebenen Unterschiedes auf eigene Hand einen anderen aufsuchen, welcher in diesem ganzen Zusammenhange nicht im Mindesten begründet liegt.

dieser Tugenden so gut wie jede andere den Staat zu einem guten macht, indem eben jede die andern schon mit einschliesst und zu ihrem eignen Bestehen voraussetzt. Aber er spricht auch sofort noch deutlicher, indem er uns zugleich die richtige Bedeutung der obigen scheinbaren Episode über Arzt und Richter, wie wir sie bereits vermuthet haben (S. 138 f.), jetzt selber an die Hand giebt. Denn ausdrücklich schreibt er jetzt den Herrschern die Rechtspflege zu, die eben nichts Anderes als die Gerechtigkeit selbst nach Seiten ihrer nachhelfenden Aufrechterhaltung ist, so dass in Wahrheit die Gerechtigkeit des Staates schon hier mit der politischen Weisheit seiner Herrscher und der in Folge dessen von ihnen getroffenen Massregeln zusammenfällt. Und wenn Platon daher p. 432. A. meint, man habe von der ersteren bisher schon fortwährend, aber nur „gewissermassen" gesprochen, oder dass das Thun des Eigenen vielleicht nur erst eine „Art von Gerechtigkeit," p. 433. A., oder dass es wenigstens nur, „wenn es in gewisser Weise geschieht," Gerechtigkeit sei, p. 433, B., so erläutert er dies jetzt selber zum Schlusse dahin, dass die des Nothstaates, vermöge deren selbst die verschiedenen Gewerbsleute einander nicht ins Handwerk pfuschen dürfen, die er zwar auch vorhin als ein untergeordnetes Moment in den Idealstaat aufgenommen hat (S. 149.), doch in Wahrheit diesen Namen noch nicht verdient, sondern vielmehr erst die strenge Aufrechterhaltung der geistig sittlichen, so wie materiellen Eigenthümlichkeiten eines jeden der drei Stände. Besonnenheit und Gerechtigkeit aber fallen, wie sich nunmehr in diesem Allen noch ausdrücklicher, als bisher (s. bes. S. 149) ergiebt, mit der inneren Einheit und Eintracht des Staates in Eins zusammen.

XVIII. Fortsetzung. 2. Die Dreitheilung der Seele (bis p. 441. C.).

Bei der Lehre von den drei Theilen der Seele erklärt nun Platon vollends von vorn herein, p. 435. C. D., nicht den längeren, d. h., wie er hernach VI. p. 504. vgl. VII. p. 531. D. selber angiebt, den streng dialektischen Weg (vgl. Phädr. p. 246 A. s. Thl. I. S. 228.) einschlagen zu wollen. Oder vielmehr, da eine genetische Herleitung des Endlichen aus der Idee eben auch

hier wiederum unmöglich ist[927]), so ist doch in der Folge nicht, wie hier vorläufig noch geschieht, bei der blossen empirischen Beobachtung als solcher stehen zu bleiben, sondern auch eine solche mehr oder weniger in Mythen gehüllte Beobachtung will doch allerdings möglichst nach der Analogie der Idee geregelt sein, und haben wir daher vorläufig aus eignen Mitteln zu zeigen, wie hiernach die platonische Seelenlehre sich nicht anders gestalten konnte und erst hiedurch verständlich wird, so dürfen wir doch von vorn herein auf Grund der inzwischen deutlicher hervorgetretenen Ideenlehre von Platon selbst die entsprechenden Aufklärungen im zehnten Buche, sei es auch nur in andeutender Weise[928]), erwarten.

Die Menschenseelen sind zwar auch in ihrer präexistentiellen, körperlosen Reinheit betrachtet nicht Ideen[929]), denn es giebt nur eine Idee von jeder Art und folglich auch nur eine der Seele, wohl aber nur Vernunft, Bewusstsein im strengen Sinne, d. h. nur theoretisches Bewusstsein, und nicht praktisch, und es muss dies so sein, wenn die Seele wirklich das höchste Ebenbild der Idee ist, deren Thätigkeit oder Bewegung auch allein in ihrer Erkenntniss besteht[930]) (s. S. 24. Thl. I. S. 456.). Aber eben weil die Seele auch so schon in der Vielheit existirt, individuell und Erscheinungsding ist, trägt sie die Materie an sich und muss nothwendig in der Räumlichkeit oder Körperlichkeit leben, und erst aus der Beziehung auf diese entspringt der Wille und erst so wird sie praktisch. So setzt sich denn einerseits zwischen Geist und Körper der Dualismus von

927) Dies gegen Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 555 f.

928) Weiter wird dann, wie wir später sehen werden und wie Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 71. und Steinhart a. a. O. V. S. 27. 80. ganz richtig angeben, dieser letztere Weg im Timäos verfolgt.

929) Die entgegengesetzte, schon von E. Müller a. a. O. I S. 249 ff. und Zeller a. a. O. II. S. 194 f. m. Anm. 2. u. 4. hinlänglich widerlegte und Platons eignen ausdrücklichen Erklärungen im Phäd. p. 103—105. (s. Thl. I. S. 456 f.) widersprechende Annahme von Ritter a. a. O. II. S. 303. hätte Wehrenpfennig a. a. O. S. 24. nicht wiederholen sollen. Seine sonst treffende Kritik der platonischen Ethik wird durch diese unrichtige Grundauffassung doch vielfach allzuscharf und dadurch schartig.

930) Auch dies hat Wehrenpfennig a. a. O. S. 24. 40. 43. 41. nicht scharf genug erkannt.

Idee und Materie fort, andererseits aber schwächt er sich doch bereits auf diesem abgeleiteten Gebiete dermassen ab, dass doch der Leib eben nur die niedrigste Function der Seele ist. Er wächst in sie und sie in ihn hinein, und so entstehen die beiden unbewussten Seelentheile, die Begierde und der θυμός (oder das θυμοειδές), d. h. das instinctmässige sittliche- und Rechtsgefühl, der natürliche Eifer für alles Gute und Schöne, von welchem Zorn, Muth und Energie nur verschiedene Aeusserungen sind. Denn dass auch die Begierde nicht mehr dem Körper als solchen angehört, ist schon im Phileb. p. 35. (s. S. 31 f.) bewiesen und wird daher hier p. 436. ohne Weiteres vorausgesetzt. Beide, Eifer und Begierde, sind aber sonach gemeinsam nichts Anderes, als der Wille, welcher dergestalt seltsam genug, aber ganz folgerichtig sich bei Platon in zwei förmliche verschiedene Theile zerschlägt, wogegen das Gefühl offenbar noch nicht von ihm unterschieden ist. Das Dämonische, das Unsterbliche im Menschen, d. h. eben hiernach die Vernunft in ihrer Reinheit, haben wir nun bereits II. p. 382. B. ff. (S. 123 f.) gehört, ist frei von Irrthum, und der Gegensatz zwischen wahrer und falscher Vorstellung und somit auch der zwischen Erkenntniss und Vorstellung selbst, als dessen logische Voraussetzung, entspringt somit erst aus der sinnlichen Seite des Seelenlebens. Nämlich die Vernunft geht zunächst durch den Eintritt ins körperliche Dasein fast ganz im Unbewusstsein unter: beim Kinde sind, so ward uns noch eben p. 431. C. (S. 157.) gesagt, die Begierden vorherrschend und, so wird p. 441. A. hinzugefügt, der Eifer vertritt bei ihm noch erst die Stelle der noch ganz unentwickelten Vernunft. So wird das Unbewusste zur Voraussetzung und zum bedingenden Moment des Bewussten und die Entfaltung des theoretischen Bewusstseins lehnt sich an den praktischen Trieb (Eros) an, und es ist dies möglich, weil auch die Begierde bereits stets auf das Gute gerichtet ist (p. 438. A.), und es also nur der Befreiung von der durch sie erzeugten falschen theoretischen Vorstellung über dasselbe bedarf. Nun erst wird es klar, warum alle Erziehung zunächst praktische Gewöhnung sein, eine Reihe anderer sinnlicher Mittel neben dem Worte zu Hülfe nehmen und durch den Leib auf die Seele, durch den Eifer auf die Vernunft wirken muss (S. 140 ff.), aber auch eben so, warum der Erfolg derselben ein vorwiegend theoretischer, die richtige Vor-

stellung und schliesslich die Erkenntniss ist. Man hat gefragt [931]), welchem der Seelentheile die Vorstellung eigentlich angehöre, aber Platon selber giebt ja eben hiernach p. 442. D. die Antwort: keinem ausschliesslich, sondern der Wechselwirkung von allen dreien, (s. XIX.). Man hat ferner in dem Satze, der Mensch müsse die drei Seelentheile in sich in Harmonie bringen (p. 443. D. f. vgl. VIII. p. 571 f. IX. p. 588—590,) ein viertes übergreifendes Moment, eine inhaltleere Form der Einheit des bestimmenden Willens gefunden [932]); allein so wahr es ist, dass der letztere bei Platon nicht zu seinem Rechte kommt, so ist doch dabei nicht zu übersehen, dass diese Harmonie nach dem S. 141. Bemerkten die unbedingte Unterordnung der beiden niederen Theile unter die Vernunft [933]), und dass „der Mensch," dem hier diese Aufgabe gestellt ist, doch wenigstens vorzugsweise nur dessen wahres Selbst oder die Vernunft ist, welche durch Nachdenken die richtige theoretische Erkenntniss zu finden hat, mit welcher nach dem eben Erörterten das richtige Handeln sich von selber findet, wenn auch die Durchführung desselben im Einzelnen nicht ihr, die sie eben nicht praktisch ist, sondern dem Eifer als ihrer Executive anheimfällt; und sodann ist diese Aufgabe ja auch nur das für den Einzelnen nie vollständig lösbare Ideal, weil eben die reine Vernunft allerdings nicht erst nachdenkt, sondern bereits weiss, so dass also das wahre Ziel vielmehr die Abwerfung der beiden niederen Seelentheile zusammt dem Körper mit dem Tode ist, der aber freilich dieselbe auch wiederum nur annähernd gewährt. Es ist nicht zu übersehen, dass gerade hier die erziehende und leitende Hülfe Anderer, die Nothwendigkeit des Staates eingreift, wie dies Alles ja auch Platon am Schlusse des neunten Buches selber auf das Eingehendste ausführt (s. XL.). Und so erledigt sich endlich auch die verwandte Frage, wie bei dieser psychologischen

---

931) Zeller a. a. O. II. S. 273 f. Richtiger Brandis a. a. O. II. a. S. 401 f.

932) Wehrenpfennig a. a. O. S. 33. Vgl. dagegen Anm. 1076.

933) Von einer Unterscheidung der Besonnenheit als freier Zusammenstimmung der niederen Seelentheile mit den höheren und der Mässigung als einer von der Vernunft errungenen Gewalt über die ersteren, wie sie Schleiermacher a. a. O. S. 28. Platon unterschiebt, ist nirgends die Rede.

Dreitheilung die Einheit des Selbstbewusstseins bestehen könne[934]), denn einmal kommt eine Einheit im strengen Sinne ja nur den Ideen zu und sodann ist die bedingte übergreifende Einheit eben in dem vernünftigen Theile, der doch immer der Ursprung aller anderen bleibt, in der That gegeben. Alle Sünde und aller Irrthum besteht bei Platon nur in der Sinnlichkeit, daher das unverhältnissmässige Gewicht, welches auf die geistige Ausbildung gelegt wird; aber die Endlichkeit der menschlichen Vernunft selber ist es, die den sinnlichen Hang erst hervorruft[935]), daher dennoch diese Ausbildung bei weitab den meisten Menschen einen allzu unfruchtbaren Boden findet und die scheinbar so widersprechende, schon von Aristoteles[936]) bemerkte, in Wahrheit aber von diesem Standpunkt durchaus nothwendige Ergänzung derselben durch die allermateriellsten und geradezu unsittlichsten Mittel eintreten muss.

Und so scheidet denn Platon auf Grund vom Satze des Widerspruchs (p. 436. B. — 437. B.), wie er ihn zuerst im Theätetos[937]) an der Kritik des Protagoras und dann im Soph. p. 252. D. ff. vgl. Phäd. p. 103.—105. (s. Thl. I. S. 303. 457. Anm. 657.) entwickelt hat, und mit deutlicher Rückbeziehung auf diese früheren Erörterungen zunächst (p. 437. B. — 439. E.) Vernunft und Begierde, dann (p. 439. E. — 440. E.) Begierde und Eifer und endlich (p. 440. E.—441. C.) diesen blinden, schon bei Kindern und Thieren sich äussernden Eifer von der bewussten Vernunft. Auffallend ist es dabei, dass die Unterscheidung des Substantiellen und Accidentellen an jeder Begierde und die Eintheilung der Begierden und Kenntnisse nach ihren besonderen, fest abgeschränkten Gegenständen in besondere Classen, p. 437. D.—438. D., für den unmittelbaren Zusammenhang eigentlich ganz

---

934) Zeller a. a. O. II. S. 274. Wehrenpfennig a. a. O. S. 30. Vgl. auch schon Schleiermacher a. a. O. III, I. S. 53 f.

935) Dies übersehen zu haben ist die nächste Folge von dem Anm. 929. hervorgehobenen Grundirrthum Wehrenpfennigs. Vgl. Anm. 1067.

936) Pol. II, 2, 10. (II, 5 p. 1263. b., 38 ff.)

937) Steinhart a. a. O. S. 187. u. 685. Anm. 191. Einen besonderen Rückblick auf den Parmenides vermag ich dagegen, so sehr allerdings dieser Dialog die höchste Anwendung vom Satze des Widerspruchs enthält, in der vorliegenden Stelle nicht mit Schleiermacher a. a. O. III, I. S. 556. und Stallbaum a. a. O. Prol. S. LXIII. zu finden.

entbehrlich ist, denn ein Unterschied zwischen Begierden und Kenntnissen[938]) wird ja hiedurch ausgesprochenermassen nicht begründet. Oder soll schon hier darauf voransgedeutet werden, dass diese Einzelwissenschaften und Einzelkünste gar keine wahren Wissenschaften, sondern nur Vorstellungen oder höchstens ein Mittleres zwischen Erkenntniss und Vorstellung sind im Gegensatz gegen die Wissenschaft alles wahrhaft Wesentlichen, das Wissen des Wissens selber oder die Dialektik, zumal dabei auch an die bloss relative Beschaffenheit auch der mathematischen Grössen erinnert und Einem somit lebhaft die verwandten Erörternngen im Charmides p. 165. — 168. ins Gedächtniss gerufen werden?

XIX. Fortsetzung. 3. Die Tugenden des Einzelnen (bis p. 444. A.).

Platon bezeichnet nunmehr sofort auch ausdrücklich diese psychologische Dreitheilung als die gemeinsame Grundlage der Staats- und der individuellen Tugenden, indem er es jetzt, an p. 434. D. ff (s. S. 152.) anknüpfend, ohne Weiteres für ausgemacht erklärt, dass die Unterschiede der letzteren ganz denen der ersteren entsprechen. Die Gerechtigkeit geht hier voran, indem sie auch hier bereits als die praktische Naturbasis aller anderen Tugenden erscheint, sofern vorauszusetzen ist, dass jeder Theil wenigstens einigermassen bereits von Natur das Seine thue, wenn die Vernunft überhaupt die Regelung und Herrschaft über die beiden anderen Theile oder die Weisheit erreichen soll. Deutlicher, als bei den Staatstugenden, zeigt sich nun aber hier noch, dass die Unterschiede bloss verschiedne Betrachtungsweisen derselben Sache sind. Denn wenn die Tapferkeit als das Festhalten an dem Ausspruche der Vernunft seitens des Eifers bezeichnet wird, so ist dies ja eben nur die richtige Leitung des letztern durch die erstere, also ein Theil der Weisheit, und wenn die Besonnenheit in mythisch personificirender Weise zu einer gleichsam bewussten Unterordnung seitens der beiden niederen Seelentheile unter die Vernunft erhoben wird, so blickt doch der wahre Sachverhalt hindurch, indem als das Wesent-

938) An welchen Steinhart a. a. O. V. S. 187 f. denkt. Aehnlich auch Brandis a. a. O. II. a. S. 404.

liche dabei die allen dreien gemeinsame (S. 162.) richtige Vorstellung über ihr gegenseitiges Verhältniss, das ὁμοδοξάζειν, und die darauf beruhende Harmonie der ganzen Seele angegeben wird, und wenn somit überhaupt noch ein Unterschied von der Weisheit bleibt und also auch die Gerechtigkeit nicht durch die letztere allein erfüllt wird, so ist dieses noch nur der, dass auch die höchste menschliche Erkenntniss nicht vollkommen ist, sondern Manches Sache der Praxis und der blossen Vorstellung bleibt. Deutlich kommt überdies Platon p. 441. E. f. noch einmal darauf zurück, dass schon die gymnastisch-musische Erziehung, mit deren Wirkungen und sonach mit der bloss vorstellungsmässigen Tugend wir es hier überdem, wie schon S. 121. 123. 133 f., 143. 146. 152 f. erinnert wurde, nur erst zu thun haben, sich bloss auf Vernunft und Eifer bezieht und dadurch schon für das richtige Verhalten der Begierde mit sorgt (s. S. 140 f.), wobei er es zugleich klarer als zuvor ausspricht, dass das Element des Worts in dieser Erziehung die erstere kräftigen, Harmonie und Rhythmos aber den letzteren sänftigen soll, da nur im Falle einer verkehrten Erziehung nach p. 441. A. von demselben zu fürchten ist, dass er die Begierde und nicht die Vernunft unterstützen werde.

Wie nun vorhin (S. 159.) die Gerechtigkeit des Nothstaates nur als ein untergeordnetes Moment des Idealstaates ausdrücklich bezeichnet ward, so werden denn jetzt auch die bloss vereinzelten und einseitigen Bestimmungen von der des Einzelnen im ersten Buche ausdrücklich in ihr bedingtes Recht eingesetzt und das Wahre an ihnen als eine blosse untergeordnete Folge dieser höhern Gerechtigkeit erwiesen[939]), p. 442. D.—443. B., dann aber — mit Rückbeziehung auf den Ausgangspunkt dieser ganzen bisherigen Erörterung von der Analogie des Staates als des Bildes im Grossen und der einzelnen Seele als des im Kleinen (S. 110.) — die Gerechtigkeit auch des Idealstaats nur als ein Abbild (εἴδωλον) von der in der einzelnen Seele bezeichnet. Dies ist nur die unmittelbare Folge davon, dass die Gliederung der Einzelseele die Grundlage dieser ganzen Erörterung bildet: die wahre Tugend ist ein Verhalten des Menschen zunächst zu sich selbst und von da ab erst gegen Andere, und nur die letz-

939) Steinhart a. a. O. V. S. 191.

tere Seite ist das, was den Staat ausmacht, dieser also nur die Aussenseite des menschlichen Innern. Damit hat sich aber die Sache geradezu umgekehrt: nicht aus dem Bilde im Grossen, wie dort oben (S. 110.) behauptet worden, ist das Bild im Kleinen, sondern umgekehrt entwickelt, die drei Stände im Staat nach Analogie der drei Theile in der Seele gestaltet worden[940]), wenn auch freilich diese Analogie in sofern im Stiche lässt, als die Herrscher selber erst aus den Kriegern hervorgehen und somit ihnen viel näher stehen, als die Vernunft dem Muthe [941]). Und so scheint denn der Sinn jener obigen Behauptung nur der zu sein, von welchem wir gleich ursprünglich (S. 109 f. 115.) ausgingen, dass die höchste Tugend des Einzelnen nur im richtigen Staate möglich ist und daher auch nur in und mit ihm erkannt werden kann. Allein die Betrachtung ist noch nicht am Ziele; ein sicheres Urtheil lässt sich erst fällen, nachdem die Ideenlehre bestimmt hervorgetreten ist. Das Mythenartige der ganzen Construction des Staates aber wird hier geradezu eingestanden, indem jene Behauptung selbst nicht allein als ein blosses „träumendes Ahnen" bezeichnet, sondern auch zugegeben wird, dass man nur durch göttliche Hülfe von vorn herein auf die Gerechtigkeit oder wenigstens jenes Abbild von ihr gestossen sei.

XX. Fortsetzung. 4. Zusammenfallen der Glückseligkeit mit der Gerechtigkeit.

Ist nun Gerechtigkeit und also Tugend überhaupt sonach Gesundheit der Seele (vgl. S. 140 f.), so ist Ungerechtigkeit Krankheit und Zerrüttung derselben. Damit wendet Platon sich zur Beantwortung der Einwürfe des Glaukon und Adeimantos, eben damit ist aber die Frage, ob der Gerechte oder der Ungerechte glückselig sei, bereits beantwortet. Denn da das Leben mit allen sonstigen äusseren Gütern ohne leibliche Gesundheit keine Befriedigung gewährt, das, wodurch wir leben, aber, wie es mit offenbarem Rückblick auf frühere Dialoge, zumal Soph.

940) Rettig a. a. O. bes. S. 128 ff., Wehrenpfennig a. a. O. S. 40. f.

941) Ritter a. a. O. II. S. 500 f. Brandis a. a. O. II. a. S. 532 ff. Zeller a. a. O. II. S. 290 f. Anm. 2.

p: 246. E. ff. (s. Thl. I. S. 298.) und Phädon heisst, nicht der Körper, sondern die Seele ist, so muss es auf die Gesundheit der letzteren noch ungleich mehr dabei ankommen. Es gilt also jetzt nur noch, im Einzelnen den absteigenden Stufengang aller anderen Staats- und Seelenverfassungen von dieser wahren aus darzulegen, bei welcher letzteren es im Staate gleichgültig ist, ob Einer oder Mehrere herrschen, ob sie also eine Monarchie oder eine Aristokratie im eigentlichsten Sinne des Wortes, d. h. eine Herrschaft der wirklich Besten und Einsichtigsten ist. — p. 444. A. — 445. E.

Dieser Uebergang würde nun auf dem geraden Wege sofort zu den Erörterungen des achten und neunten Buches geführt haben, von denen gleich hier bemerkt werden mag, dass auch sie keine historische Bedeutung haben können und sollen [912]), sondern dass der Uebergang der Verfassungen in einander ganz ideal lediglich so gehalten ist, wie er sich von der Einführung der wahren aus ungefähr gestalten würde, im Wesentlichen also nur den Sinn hat, „die Abfolge hinsichtlich der Wahrheit und des Werthes auszudrücken.“ Es gehört viel dazu, dem Platon eine solche historische Unkenntniss zuzumuthen, dass er nicht gewusst haben sollte, wie sich diese Uebergänge geschichtlich meistens ganz anders gestaltet haben. Ehe nun aber zu diesen Erörterungen geschritten wird, musste vorher die Ausführbarkeit des Staatsideals selbst untersucht werden, es musste ferner die bisher der Durchsichtigkeit halber gegebene blosse Skizze desselben zuvor näher ausgeführt, es musste namentlich auch von der Bildung der Staatsherrscher selbst gehandelt und dem Ganzen in der Ideenlehre erst seine feste Grundlage gegeben werden. Und die Schlussbemerkung über Einheit und Mehrheit der Herrscher macht auch hiezu bereits den Uebergang, indem

---

912) Wie Aristot. Polit. V, 12. Bekk. annimmt, unter welcher Voraussetzung denn freilich den Platon alle die Vorwürfe treffen würden, mit denen er diese Erörterungen überhäuft. Um so weniger hätte Steinhart a. a. O. bes. S. 694. Anm. 230. gegen Schleiermacher a. a. O. III, I. S. 47. diese Ansicht erneuern und sich noch gar dafür auf zwei doch eben lediglich mythische Darstellungen, die im Politikos und die im Timäos, berufen sollen, zumal nach der gründlichen Widerlegung, welche Zeller Plat. Stud. S. 205—207. (vgl. Phil. d. Gr. II. S. 294.) derselben hat angedeihen lassen.

der wahre Staat nach dieser nun zunächst folgenden scheinbaren Episode zuvörderst freilich von einem einzelnen Herrscher ins Leben gerufen werden muss, im Verlauf seines Bestehens aber nothwendig eine Mehrheit von Solchen in sich heranbildet, die ihn zu leiten berufen sind.

XXI. Der dritte Haupttheil: Lebensordnung der Wächter, V. p. 449. A. — p. 471 C. — Erster Abschnitt: Theilnahme der Weiber am Wächterberufe (bis p. 457. B).

Dass nun Platon in der That gleich bei der ersten wie beiläufigen Erwähnung der Weiber- und Kindergemeinschaft unter den Wächtern, IV. p. 423. E. f. (s. S. 149 f.), die nunmehr zunächst erfolgende genauere Ausführung derselben im Plane hatte, ergiebt sich jetzt von Neuem aus der ausdrücklich p. 449. C.D. gemachten Andeutung, dass man jene Erwähnung noch gar nicht in dem von ihm beabsichtigten strengen Sinne zu deuten gebraucht hätte [943]). Hatte doch der pythagoreische Spruch, auf welchen er sich bei derselben bezieht, dass Freunden Alles gemeinsam sein müsse, wahrscheinlich nur den Sinn eines sittlichen Gebotes [944]). Sagt doch Adeimantos, sie Alle hätten schon längst eine genauere Erörterung dieser Punkte erwartet, die ja von so entscheidender Wichtigkeit für den Staat seien, und Sokrates gesteht zu, dass er sie zu geben verpflichtet sei, und giebt vor, dass er sich nur um der Schwierigkeit der Sache willen ihr habe entziehen wollen, p. 449. D. — 450. C. [945]). Freilich, wenn man im Folgenden eine ausdrückliche Vertheidigung Platons gegen wirkliche wider seine Ansicht von der Stellung des weiblichen Geschlechts erhobene Angriffe erblickt [946 a]), so könnte man eben aus dieser letzteren Wendung den Schluss zu ziehen geneigt sein, dass der bisherige Theil des Werkes früher her-

943) Rettig a. a. O. S. 143. Anm.— van Voorthuysen *De Platonis doctrina de communione bonorum mulierum et liberorum in libris de republica proposita*, Utrecht 185?. 8. steht mir nicht zu Gebote.

944) Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 227 f.

945) Rettig a. a. O. S. 153. 155.

946 a u. b) So Steinhart a. a. O. V. S. 194 f., und schon Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 560. Vgl. auch Hermann Gesch. und Syst. S. 540.

ausgegeben sei und jene Einwürfe veranlasst habe, durch welche Platen erst zur Einfügung dieser ganzen scheinbaren Episode veranlasst worden sei. Allein jene ausdrückliche Erklärung, dass man diese seine Ansicht aus jener ersten kurzen Andeutung nicht hätte herauslesen können, beweist, dass diese Angriffe höchstens gegen mündliche Mittheilungen von ihm gerichtet gewesen sein könnten[946 b]), und nicht genug: eine genauere Betrachtung von Platons Worten lehrt sogar, dass von solchen wirklichen Angriffen hier überall nicht die Rede ist, indem er vielmehr mit dürren Worten sagt, dass er „im Namen Anderer sich selbst" den Einwurf mache, ob nicht die Theilnahme der Weiber des Wächterstandes an allen Geschäften der Männer jenem leitenden Grundsatze des Staatsrechts oder der Geschäftstheilung widerspreche, p. 453. A. ff., einen Einwurf also, der von Anderen möglicherweise erhoben werden könnte, im Voraus abschneidet. Und wenn er erwartet, dass ihm die gymnastischen Uebungen nackender Weiber „den Spott der Witzmacher" oder eine „komödirende" Darstellung — vermuthlich auf der Bühne — zuziehen werden, so ist dabei ja sogar ausdrücklich erst von der Zukunft die Rede, wenn es auch immerhin möglich, ja sogar wahrscheinlich ist, dass ihm dabei die Verspottung verwandter Ideen von Güter- und Weibergemeinschaft in den Ekklesiazusen des Aristophanes vorschwebte [947]). S. u. XLIV. Und so bleibt denn nichts Anderes übrig, als in jener obigen Wendung, durch welche diese Erörterung als eine dem Sokrates gleichsam nur abgedrungene erscheint, und namentlich auch in dem „Flehen zur Adrasteia," p. 451. A. ff., das Zugeständniss zu erblicken, dass alle diese Ansichten dem Platon selber keineswegs unbedenklich sind und dass es allerdings in solchen Dingen keine streng wissenschaftliche Sicherheit giebt, dass er aber doch nach der reiflichsten Ueberlegung keine anderen, als sie allein für richtig zu halten vermag. Nennt er nun diese Erörterungen scherzhaft „das Weiberdrama," p. 451. C., welches nun nach dem Abschlusse des Männerdramas zu folgen habe, so würde allerdings, wenn es dem Platen mit diesem Abschlusse Ernst wäre und somit Alles, was im weitern Verlauf über die Staatsherrscher dargelegt wird, nicht mehr zu dem Auftreten der Männer gehören sollte, das

947) Wie schon Böckh *De simult.* S. 26. meint.

ganze fünfte, sechste und siebente Buch mit unter jenem sonst für diese ganze Masse höchst unpassenden Namen mit inbegriffen sein[948]). Allein in Wahrheit ist dies ja nicht bloss ein innerer Widersinn, sondern jener angebliche Abschluss widerspricht auch der frühern Versicherung, dass alles Bisherige nur erst eine Skizze des Staates sei (S. 142.), und er dient somit hier nur dem Scheine, als ob das Folgende eine blosse nachträgliche Episode wäre. Der wahre Sachverhalt wird aber auch sofort dabei angedeutet, indem ausdrücklich oben nur das, was Adeimantos zu hören verlangt und nicht alles Andere, was diese Bücher sonst noch enthalten, als das Weiberdrama bezeichnet wird.

Was nun endlich die Beweisführung selbst anlangt, so lässt sich gegen sie Nichts einwenden, sobald einmal die Nothwendigkeit der Aufhebung alles Eigenbesitzes und eigenen Hausstandes bei den Wächtern zugestanden war, da in Folge dessen eben der eigenthümliche Wirkungskreis des Weibes im Schosse der Familie von Platon übersehen werden musste, und nachdem einmal der Unterschied der Individualitäten zu einem specifischen ausgeartet war, musste folgerecht der der Geschlechter sich in einen bloss quantitativen verkehren. Bemerkenswerth aber ist es, dass Platon nunmehr bei allen Einzelpunkten immer gleich die Ausführbarkeit mit ins Auge fasst. Der nächste derselben ist nun im:

XXII. zweiten Abschnitt (bis V. p. 466. D.)

die eigentliche Weiber- und Kindergemeinschaft der Krieger und die Regelung der Zeugung bei ihnen durch die Herrscher so wie die öffentliche Anferziehung ihrer Kinder gleich von der Geburt an, wobei es wieder charakteristisch ist, dass, selbst um diesen zweiten bevorzugten Stand nicht schwierig zu machen, wieder ein erlaubter Betrug der Herrscher nöthig wird, um die tüchtigsten Krieger und Kriegerinnen zur sogenannten „Ehe" zusammenzuloosen, und um überhaupt möglichst oft zu derselben das Loos auf sie fallen zu lassen, was denn, da es zugleich eine Belohnung für sie sein soll, überdies noch das bedenklichste

948) Wie Rettig a. a. O. S. 151. und nach ihm Tchorzewski (s. Anm. 823.) behaupten.

Zugeständniss an das Begehrliche in ihnen ist. Zweck der Ehe ist nur die Zeugung und zwar möglichst tüchtiger Kinder. Ueber die der Schlechteren und der schwachen und verkrüppelten jener Tüchtigen drückt sich Platon p. 459. D. E. 460. C. so aus, dass man unmöglich etwas Anderes als Aussetzung verstehen kann, trotzdem dass er selbst im Timäos p. 19. A. es vielmehr erläuternd auf Versetzung unter den dritten Stand deutet, so dass man an der letztern Stelle eine inzwischen eingetretene Milderung seiner Ansicht, welche er nun auch durch so eine Art „erlaubter Lüge" schon in die Republick künstlich hineinklärt, annehmen muss[919]). Auch das zur Zeugung allein berechtigte Alter muss gesetzlich bestimmt werden, und zwar dies auch aus dem idealeren Grunde, um die Aelteren als Eltern und Grosseltern und die Jüngeren als ihre Kinder und unter sich als Geschwister erscheinen zu lassen und um die Blutschande unter wirklichen Eltern und Kindern, die sich ja unter jenen bloss angeblichen nicht herauserkennen sollen, zu verhüten. An der unter wirklichen Geschwistern nimmt Platon keinen Anstoss, und das Schlimmste ist, dass bei einer Uebertretung dieser Altersgesetze nur das abscheuliche Mittel der Abtreibung bleibt. Der innere Zusammenhang aller dieser eben nur mit und durch einander möglichen Einrichtungen ist klar, und nur von jener öffentlichen Aufziehung der Kinder gleich von ihrer Geburt an mag noch erinnert werden, dass sie nicht bloss dazu nothwendig ist, damit die wirklichen Eltern sie nicht herauszuerkennen vermögen, sondern auch desshalb, um auch diesen letzten Rest einer Sorge für Familie und Hauswesen bei den Frauen der Wächter zu beseitigen, s. p. 460. D. vgl. 465. C. Die vom Staate angestellten Wärterinnen sind daher natürlich aus dem dritten Stande und empfangen ihre Besoldung aus der Staatskasse: Beides brauchte Platon gar nicht erst ausdrücklich zu sagen.

Nachdem er nun so (bis p. 461. E.) alle diese Einrichtungen an sich entwickelt hat, legt er ihre Unentbehrlichkeit und Zweckmässigkeit dar, indem sich erst in ihnen die innere Einheit des Staates (s. 124. 149. 159. vgl. auch 145 f.) vollendet, sofern durch sie zu der Eintracht unter den drei Ständen die noch viel engere und innigere unter den Wächtern selber hinzukommt, die zwar

919) Steinhart a. a. O. V. S. 199. u. bes. 688. Anm. 202.

schon durch die bevorzugte, auf die politische Tugend, welche mit der Einheit des Staates einerlei ist (S. 159.), hinwirkende Erziehung ihre ideale Grundlage gewonnen hat, aber erst durch diese materiellen Mittel ihren Abschluss findet. Denn erst so werden alle Wächter in Freude und Schmerz sich nur als eine einzige grosse Familie, ja als die Glieder eines Leibes fühlen und allen Händeln und Processen unter ihnen möglichst vorgebeugt sein. Denn die wahre Einheit des Staats wird hier strenger als bisher als eine solche bestimmt, durch welche der Staat möglichst nur ein einziges Individuum darstellt. Erst jetzt kommt Platon auch ausdrücklich auf den Einwurf des Adeimantos am Anfang des vierten Buches (S. 146 f.) zurück, den er anfangs mehr nur bei Seite geschoben, dann am Schlusse jenes Buches (s. S. 166 f.) zwar schon indirect und im Allgemeinen beantwortet hat, aber erst jetzt wirklich in der angebrachten Form beseitigt, so dass er, wie schon bemerkt, unzweifelhaft bereits jenen Anfang des vierten Buches mit Rücksicht auf die vorliegende Stelle gestaltet hat. Und eben so hat Rettig[950]) ganz Recht darin, dass die III. p. 389. (s. S. 123 f.) den Herrschern ertheilte Erlaubniss zur Lüge, auf welche sich Sokrates auch ausdrücklich zurückbezieht, von vorn herein vorzugsweise auf die hier von derselben gemachte, am Tiefsten einschneidende Anwendung berechnet ist. Interessant ist aber die Kunst der scheinbaren Zufälligkeit in der Fortführung des Gespräches, indem Sokrates sich zuerst den Anschein giebt, gar nicht von der Zweckmässigkeit, sondern nur von der Ausführbarkeit dieser Einrichtungen reden zu wollen (p. 458. A. f.), und doch nachher von der letzteren insonderheit gar nicht spricht, sondern sie einfach von der Bedingung mit abhängen lässt, unter welcher allein der ganze Musterstaat ins Leben treten kann. Hätte er aber wirklich die Zweckmässigkeit dieser Einrichtungen nicht besprochen, so wären damit die letzteren selbst unbesprochen geblieben, da sie ja eben nur in ihrer Zweckmässigkeit ihre wissenschaftliche Begründung haben und ihre Darlegung denn doch wohl eine wissenschaftlich begründete sein soll. Ist aber so die ganze Zufälligkeit dieses Ganges nur eine scheinbare, so schwindet damit auch der letzte Zweifel daran, dass das fünfte bis siebte Buch

950) a. a. O. S. 150 f.

mehr, als nur scheinbar eine Episode ist, da eben jene vorgebliche Zufälligkeit nur eine Fortführung des gleich im Anfange angenommenen Scheines ist, als ob die Darlegung aller dieser Einrichtungen eine dem Sokrates nur abgenöthigte wäre [951]). — Der folgende:

XXIII. dritte Abschnitt des dritten Haupttheils (bis V. p. 471. C.)

erörtert nun das Verhalten der Wächter im Kriege, wofür sich selbstverständlich keine passendere Stelle im ganzen Werke hätte auffinden lassen, daher Sokrates es denn auch hier einflicht, indem er durch eine geschickt gewählte zweideutige Ausdrucksweise Glaukons Erwartung, die Ausführbarkeit jener Weiber- und Kindergemeinschaft erörtert zu hören, täuscht, p. 466. D. [952]). Der tiefere Grund für die Behandlung dieses Punktes gerade an dieser Stelle aber erhellt daraus, dass er erst ungezwungen die Gelegenheit herbeiführt, den platonischen Staat ausdrücklich als einen hellenischen zu bezeichnen, die gewöhnlichen Grausamkeiten im Kriege gegen andere hellenische Staaten, aber auch nur gegen sie, zu verbieten und dagegen die Sklaverei der Barbaren bei den Hellenen als ein Naturrecht zu proclamiren, d. h. — nach dem S. 144 f. und 154 f. Bemerkten — zu dem Punkte hinaufzuführen, in welchem das Staatsleben nicht mehr bloss von der Psychologie, wie bisher, sondern mit ihr unmittelbar von den Ideen abhängt. Und ganz dem entsprechend finden wir gerade hier p. 468. E. — 469. B. auch einen Rückweis auf den phönikischen Mythos am Schlusse des vierten Buches, d. h. auf die analogen Unterschiede unter den einzelnen Individuen (S. 144 f.), und gewinnen, indem sonach hier Beides in einem Abschnitt zusammentrifft, so die Bestätignng dafür, dass wir sie S. 154 f. richtig mit den Völkerunterschieden auf das gleiche Princip, nämlich eben die Ideen, zurückgeführt haben, um so mehr da gerade an dieser Stelle auch die Sanction des Cultus durch den delphischen Gott sich wiederholt. So ist denn die Darle-

951) Wie dies Alles schon Rettig a. a. O. S. 158—160. vgl. 165. sehr richtig bemerkt hat.

952) Rettig a. a. O. S. 162 f.

gung des Musterstaates mit Ausschluss seines idealsten Punktes, der Bildung seiner philosophischen Herrscher, mit dem vorliegenden Abschnitt wirklich zu Ende. Und sehen wir nun, dass Glaukon sich jetzt nicht länger beschwichtigen lässt, sondern die Ausführbarkeit dieses Staates entwickelt zu hören verlangt, p. 471. C. — E.; sehen wir, dass so die der Weiber- und Kindergemeinschaft gleichsam unvermerkt mit dieser weitergreifenden Frage vertauscht wird[953]); sehen wir ferner, dass dann die Antwort auf dieselbe zunächst nur im Allgemeinen dahin gegeben wird, dass die Herrscher Philosophen werden oder umgekehrt, und sonach ganz mit dem zusammenfällt, was jenen wahren Abschluss des Staatsideales selber bildet[954]); so erkennen wir mit einem Male deutlich, dass die Ausführbarkeit der einzelnen Einrichtungen in diesem dritten Hauptheil überhaupt nur darum besonders in Betracht gezogen ward, um so zu der des Ganzen überzuleiten. So fliessend aber eben darum auch der Uebergang ist, so können wir doch sonach nicht zweifeln, dass wir eben hiemit nunmehr bei einem neuen, vierten Hauptheil angelangt sind[955]).

Am Meisten verletzt uns das weitere (s. S. 170 f.) Zugeständniss an den begehrlichen Seelentheil, dass auf tapfere Dienste im Kriege die Belohnung gesetzt wird, küssen zu dürfen, wen man will, Weiber und Knaben, und also die sinnliche Knabenliebe bis zu einem Grade erlaubt wird, der nur noch die sinnliche Vermischung ausschliesst, und ebenso mit Ausschluss der letzteren alle geringeren Aeusserungen der Geschlechtslust zwischen Eltern und Kindern und zwischen Geschwistern vor-

953) Rettig a. a. O. S. 167.

954) Rettig a. a. O. S. 166.

955) Wenn daher Steinhart, dessen Eintheilung wir uns im Bisherigen ganz angeschlossen haben, p. 471. C. — 474. C. mit 466. D. — 471. C. zu einem Abschnitt zusammenwirft, so ist damit ganz der oben dargelegte Gang verkannt; und wenn Derselbe richtig VI. p. 502. C. einen neuen Hauptheil anfangen lässt, so ist doch dort kein stärkerer Grund als hier dazu vorhanden; unterlässt man es daher hier, so ist es wenigstens folgerichtiger, Buch 5, 6 und 7 als ein Ganzes zu betrachten, von welchem dann der von uns angenommene dritte, vierte und fünfte Hauptheil nur die grösseren Abschnitte bilden würden. Allein diesem Ganzen würde doch allzu sehr die innere Einheit abgehen.

kommen können und unverwehrt sind[956]). Und hieran schliesst sich denn die so eben berührte Stelle p. 468. E. — 469. B., in welcher ausgezeichneten Wächtern die Verehrung als Dämonen nach ihrem Tode in Aussicht gestellt wird (vgl. VII. p. 540. B. C.), wodurch denn zugleich das Wesen des Dämonischen in dem von uns S. 122. dargelegten Sinne von Platon selber bereits näher aufgeklärt wird, eben so wie die flüchtige Andeutung, dass nur die Seele das wahre Selbst des Menschen sei (p. 469. D.), worauf wir vorhin schon alle bisherigen Grundsätze der Erziehung beruhen sahen (S. 131 ff. 134 f. 140 ff.), uns so deutlich an den Phädon (s. bes. p. 115. C.) erinnert, dass wir eben damit in diesem Dialog die wissenschaftliche Begründung dieser Auffassung vorauszusetzen berechtigt sind[957]).

XXIV. Der vierte Hauptheil oder die Befähigung der Philosophen zur Staatsregierung, V. p. 471. C. — VI. p. 502. C.

Erster Abschnitt: vorläufige Bemerkungen über die Ausführbarkeit des Staatsideals (bis p. 474. C.).

Platon bemerkt nunmehr zunächst, dass, wie man im Vorigen das Musterbild der Gerechtigkeit ohne Rücksicht darauf habe aufstellen müssen, ob es von irgend Jemandem vollkommen erreicht werde, ein Gleiches nothwendig auch vom Staate gelte; und da er nun zugleich dabei äussert, dass man eben um der Gerechtigkeit willen diese Erörterung anstelle, so hat dies zu dem Missverständnisse Anlass gegeben, als ob sein Staat, um mit Hermann[958]) zu reden, „nur ein Vehikel sei, um seine

956) Daher denn der herbe Tadel des Aristot. Polit. II, 1, 15. (II, 4. p. 1262 a, 32 ff. Bekk.) nur in so fern ungerecht ist, als Platon den Beischlaf zwischen Eltern und Kindern wirklich um der Blutschande willen untersagt (S. 171.) und nur die sinnliche Vermischung desselben Geschlechts aus dem Gesichtspunkte der Zügellosigkeit verboten hat (III. p. 402 f. s. S. 134.). Hieraus erhellt denn, mit wie wenig Recht Pinzger a. a. O. S. 45. und Suckow a. a. O. S. 81. um dieser Kritik willen einen so gewaltigen Lärm gegen den Aristot. schlagen, dass der Letztere nahe daran ist, ihm den Vorwurf eines boshaften Nichtverstehenwollens zu machen.

957) Vgl. Steinhart a. a. O. V. S. 201.

958) Gesch. u. Syst. S. 67.

moralischen Lehren anschaulich zu machen und an einem grossen Ganzen in der Anwendung darzustellen," das in Wahrheit doch ein unausführbares Ideal bleibe [959]), oder als ob wenigstens dieses Ideal hier nur „aus speculativem Interesse ohne alle Rücksicht auf „dessen factische Verwirklichung aufgestellt" und die Einrichtungen dieses Musterstaates nur bedingungsweise für allein richtig erklärt würden [960]). Allein dabei ist ganz übersehen, dass Platon vielmehr ausdrücklich hier gerade die Ausführbarkeit desselben im Interesse der Gerechtigkeit untersuchen zu müssen erklärt, und dass er eben so die obige (S. 174.) Bedingung dieser Ausführbarkeit ausdrücklich als zwar nicht leicht und gering, aber doch erreichbar bezeichnet. Und so kann denn der wahre Sinn dieser Stelle nur der sein, dass allerdings der ächte Werth dieser Verfassung nicht von ihrer jederzeit leicht und vollständig durchzusetzenden Einführung abhängt, dass aber selbst, wenn „die Ungunst der Umstände" auf das Eine oder Andere an derselben „zu verzichten zwingt", doch nach dem Grade der Annäherung an dies Ideal sich im Ganzen auch der Grad der Annäherung der Einzelnen an das Ideal der Gerechtigkeit richten wird [961]), also ganz das, was sich uns bereits im Obigen S. 109 f. 115. 166. ergab. Und beachtet man, wie Platon im vierten Abschnitte (XXVII) die Schwierigkeiten aufzählt, in den schlechten empirischen Staaten ein ächter Philosoph zu werden und zu bleiben, so liegt gerade die Ausführbarkeit des seinen recht eigentlich auch in seinem „speculativen Interesse". Nun könnte man sich freilich durch den so oft auch von der Idee selbst gebrauchten Ausdruck des Ur- oder Musterbildes (παράδειγμα) leicht verleiten lassen, auch hier die Idee des Staats und der Gerechtigkeit zu verstehen, hinter der dann freilich die Erscheinung immer zurückbleibt. Allein die Idee besteht nicht aus Wächtern und Gewerbetreibenden, Männern und

959) So ausser Pinzger (s. S. 59 f.) auch Morgenstern a. a. O. 189 ff. und selbst Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 47. 54. Auch Brandis a. a. O. II. a. S. 540 f. betont die nur bedingte Ausführbarkeit, welche Platon diesem Ideal zuschreibt, wenigstens viel zu stark.

960) So Vögelin Uebers. von Platons Gesetzen, Zürich 1842, 16. II. Vorr. S. VIII f.

961) Hermann a. a. O. S. 68.

Weibern, Eltern und Kindern, Erziehern und Zöglingen, und eben so entsteht die Gerechtigkeit als besondere Tugend nach S. 158. selbst nur im Kreislaufe des Werdens, die ganze Betrachtung ist ferner keine streng dialektische gewesen, wie sie der Idee gebührt, und endlich erläutert Platon zum Ueberflusse selber mit Wiederholung desselben Beispiels vom Maler den obigen Ausdruck VI. p. 484. C. dahin, dass nur das Musterbild in der Seele zu verstehen sei; die Ideen sind aber ja nicht in der Seele, sondern rein für sich. Es ist also vielmehr wirklich nur von dem der Idee am Meisten entsprechenden irdischen Staate die Rede, und dieser hat die Grenze seiner Ausführbarkeit — allerdings im günstigsten und selten eintretenden Falle — nur darin, dass der reinste Ausdruck der Idee eben nur der Gedanke ist, der wiederum seinen eigentlichen Ausdruck im Worte findet, während die That bereits eine noch stärkere Versenkung ins Materielle und Körperliche ist und so immer hinter dem Gedanken und der Darstellung desselben im Worte etwas zurückbleibt (s. p. 473. A.).

Es gilt nun zu beweisen, dass den Philosophen wirklich die Herrschaft gebührt, und zu diesem Zwecke wird denn erstens im:

XXV. zweiten Abschnitt dieses vierten Hauptheils,

welcher bis zum Schlusse des fünften Buches reicht, die Frage beantwortet, wer die wahren Philosophen seien. Neue Aufschlüsse erhalten wir dabei nicht, sondern es werden nur die Erörterungen der dialektischen Dialoge kurz recapitulirt, wobei namentlich auch die kurze Rückdeutung auf die Gemeinschaft der Begriffe, p. 497. A., hervorzuheben ist [962]) — und zwar, in Anknüpfung an das Wort „Philosoph", d. h. Liebhaber der Weisheit, recht eigentlich in derselben summarischen Form, in welcher schon Diotima im Gastmahl auf Grund eben jener Erörterungen den philosophischen Erotiker und den blossen φιλόδοξος, den Freund der Erkenntniss und des Einen und wahrhaften Seins, auf welches die letztere gerichtet ist, und den der blossen Vorstellung und ihres Gegenstandes, des vielen Schönen und des bloss Werdenden und so immer zugleich mit seinem Gegen-

962) S. üb. diese Stelle Zeller Phil. d. Gr. II. S. 228.

theil Behafteten, eben so sehr unterschieden, als in Beziehung zu einander gesetzt hat[963]). Und als ein solcher Rückblick hierauf wird auch diese ganze Darstellung von vorn herein bezeichnet, indem dem Glaukon das, was zum Wesen des Liebenden gehört, durch den Sokrates ins Gedächtniss zurückgerufen wird, p. 474. C., und gerade wie im Symposion erst im Verlaufe des Gesprächs der philosophische Erotiker von dem unphilosophischen unterschieden wird, so giebt auch Sokrates anfangs von dem Liebenden eine Bestimmung, die auf beide passt, und wird erst durch einen hierauf bezüglichen Einwurf des Glaukon, p. 475. C. — E., zu der obigen Scheidung angeregt und dadurch die schon begonnene Darlegung der Eigenschaften eines Philosophen scheinbar unterbrochen[964]), in Wahrheit aber erst durch jene Scheidung der wissenschaftliche Grund zu ihr gelegt, so dass Sokrates zwar ausdrücklich da, wo jene Darlegung abbrach, im Folgenden VI. p. 485. A. B. wieder anknüpft, aber auch eben so ausdrücklich die schon dort behaupteten Eigenschaften durch diese Einfügung als nunmehr auch festgestellt bezeichnet. Von dieser Einfügung selbst aber heisst es gleich im Anfange des sechsten Buches, dass sie den längeren Weg beschrieben, weil der kürzere hier nicht angebracht war, dass sie aber doch, wenn die in ihr behandelten Fragen um ihrer selbst willen erörtert worden wären, einen noch weit längeren hätte durchmachen müssen, was denn nach dem S. 159. Bemerkten ausdrücklich nichts Anderes heisst, als dass sie zwar wirklich dialektischer Natur, aber doch eben nur Recapitulation früherer strenger durchgeführter dialektischer Erörterungen ist. Und so sieht man denn, wie wiederum die obigen Entwicklungen über die Liebe zum Schönen und die richtige Vorstellung als Wirkung des ersten Erziehungscursus (S. 132 f. 140 ff. 143.) durchaus so gehalten sind, um erst hier ihre wissenschaftliche Basis zu finden; man sieht erst hier den eigentlichsten Grund, warum dort von der richtigen Vorstellung als dem Ergebniss jener Bildung nur so schüchtern und wie beiläufig gesprochen ward, weil nämlich erst festgestellt sein muss, was Vorstellung selbst im

963) Stallbaum a. a. O. III, 1. *Proleg.* S. LXIII.

964) Wiegand in seiner Uebers. der zweiten Hälfte des Staats (Sammlung von Osiander und Schwab). S. 267. Anm.

Gegensatz zur Erkenntniss ist; man sieht endlich erst hier den Zusammenhang zwischen jenen beiden Bildungsergebnissen, der Vorstellung und dem Eros, selber. Und wie sorgfältig dieser ganze Fortgang der Darstellung vermittelt ist, erkennt man so recht daraus, dass auch der dritte Hauptheil bereits ergänzend auf die Liebe nach einer anderen, nämlich nach ihrer berechtigten oder doch dem Platon berechtigt scheinenden sinnlichen Seite, der Kinderzeugung und der erlaubten Vertraulichkeit zwischen Personen desselben Geschlechtes, zurückkam (S. 170 f. 174 f). Als der Zweck der vorliegenden Einfügung und überhaupt nicht undeutlich des ganzen fünften, sechsten und siebten Buches wird nun die Unterscheidung des gerechten und ungerechten Lebens, also gerade die Erörterungen des achten und neunten Buches, angegeben und damit bestimmt genug diese ganze Partie als eine nur scheinbare Episode, in Wahrheit aber als die Vollendung des wahren Staates und der durch ihn und in ihm verwirklichten Gerechtigkeit bezeichnet, ohne welche eben der Unterschied von den schlechteren Staats- und Seelenverfassungen nicht erkannt werden kann [965]). — Und so wird denn nunmehr zweitens im:

XXVI. dritten Abschnitt des vierten Haupttheils, VI. p. 484. A.—487. B.,

gezeigt, dass, da somit eben nur der Philosoph wisse, was das wahre Musterbild eines Staates sei, das ja, wie alles Werdende, auf das allein wahrhafte Sein oder die Ideen zurückgeht, auch eben nur er beurtheilen könne, wie ein solcher zu leiten sei, und folglich bei hinzukommender praktischer Uebung und Erfahrung (ἐμπειρία) ihn auch am Besten leiten werde, es müsste denn sein, dass die letztere dem Wesen eines wahrhaften Philosophen widerspräche. Zur Widerlegung hievon wird dargethan, dass zu einem solchen eine Totalität aller möglichen guten Eigenschaften der Anlage wie der Bildung nach gehört. Eine schlechthin reine Erkenntniss der Ideen ist auf Erden auch dem Philosophen unmöglich, und so gehört, wie wir bereits vorgreifend S. 159 f. bemerkt haben, eine nur nach seiner schon erreichten Erkenntniss zu regelnde Erfahrung mit

965) Vgl. Rettig a. a. O. S. 173—175.

zu seiner rein philosophischen Thätigkeit selbst, weil sie eben jene seine Erkenntniss bereichert und entwickelt; und indem nun so die ethische und politische Weisheit zur blossen Bedingung der dialektischen wird, ergiebt sich jetzt von den übrigen Cardinaltugenden um so mehr ein Gleiches, als selbst durch die frühere unvollkommnere Betrachtung derselben doch die Weisheit schon eben so gut wie die Gerechtigkeit als deren Totalität hindurchbrach (S. 156. 158 f.). Der Philosoph umfasst in der Idee eben alles Schöne und Tüchtige mit seiner Liebe, weil die Idee ja die wahrhafte Totalität desselben bereits ist. Mit ihrer Erkenntniss oder der wahren Weisheit ist ferner, wie hier noch sehr unbestimmt gesagt wird, die Wahrheit am Nächsten verwandt, und wenn doch die Liebe immer auf die Totalität, auf Alles, was zum Bereiche ihres Gegenstandes gehört und somit auch auf alles demselben Verwandte gerichtet ist[966]), so liebt er mit der Weisheit nothwendig auch die Wahrheit. Und damit tritt es denn auch erst in sein volles Licht, wesshalb schon bei dem ersten Erziehungscurse neben der Erzeugung der vier Cardinaltugenden sofort auch die der Wahrheitsliebe verfolgt und die scheinbare Ausnahme der erlaubten Lüge, die ja doch eben nur der Wahrheit dient, im Voraus abgethan ward (S. 120. 123 f.). Weiter ist dann die wahre Besonnenheit die, welche die Begierde von innen heraus, durch die Mittel der Begierde selbst, nämlich eben vermöge des Erkenntnisstriebes selber der Vernunft unterwirft und so jene gemeine Besonnenheit des täglichen Lebens, welche durch das Vorherrschen einer Begierde die andere abschwächt (Phädon p. 68. D. ff.), in einem edleren Sinne nachahmt. Der wahre Hebel dabei aber ist deutlich jene im Phileb. p. 52. (s. S. 39 ff.) begründete rein geistige Lust der Erkenntniss[967]), die sonach mit jener möglichsten Zurückziehung des Philosophen aus der Sinnlichkeit im Phädon (s. bes. Thl. I. S. 426) in Eins zusammenfällt. So erklärt sich einmal die enge Beziehung zwischen Weisheit und Besonnenheit in den früheren Theilen des Werkes (S. 116 f. 130. 133 f. 140 ff. 155 ff.) erst voll-

966) Unrichtig giebt Steinhart a. a. O. V. S. 205. an, dass der Philosoph das ihm selbst Verwandte und Angehörige liebe, was nirgends dasteht.

967) Schleiermacher a. a. O. III, I. S. 565. Steinhart a. a. O. V. S. 205.

ständig, und andererseits wird hier die Zusammenstellung von Erkenntniss und Lust unter einander und mit dem höchsten Guten im ersten Abschnitt des fünften Haupttheils (XXIX) schon unmittelbar vorbereitet. An diese ächte Besonnenheit schliessen sich sodann die Eigenschaften an, welche gleichfalls beim ersten Erziehungscursus wiederholt schon hervortraten (S. 129. 132. 148.) und sonach hier gleichfalls erst ihre eigentliche Deutung finden, ein wahrhaft freier und über alles Niedere und Gemeine, Geld und Sinnengenuss erhabener Sinn, die μεγαλοπρέπεια und das Gegentheil der ἀνελευθερία und σμικρολογία, so dass man vielmehr alles Zeitliche und Vereinzelte in dem ewigen Sein untergehen lässt und so die ganze Zeit und die Gesammtheit des Daseins mit einem Blicke überschlägt. Und indem dann daraus erst die Tapferkeit hergeleitet wird, sofern dabei das Einzelleben nur als etwas Geringes erscheinen kann und somit alle Todesfurcht schwindet, so erblicken wir hier wiederum die Vollendung jener ersten Ableitung der Tapferkeit aus der musischen Erziehung durch die Beseitigung unwürdiger Vorstellungen vom Jenseits und damit der Todesfurcht, B. III. i. A. (s. S. 119 f. 122 f.), und die bisher noch vermisste ausdrückliche Verbindung dieser Gesichtspunkte mit den hernach eingeflochtenen Andeutungen über ἐλευθεριότης und μεγαλοπρέπεια wird erst hier hergestellt, eben so aber auch die Verknüpfung der Eschatologie und des gesammten Weltlebens mit den Ideen, also das zehnte Buch näher vorbereitet. Besonnenheit und Tapferkeit fliesst so in diesem über alles Niedere, Sinnliche, Einzelne und bloss Erscheinende erhabenen Sinne zusammen, der eben wieder selbst nichts Anderes, als die zum reinen Allgemeinen und Idealen vordringende Erkenntniss selber ist. Und wie die Freiheit nach S. 154 f. stufenweise den Unterschied zwischen Mensch und Thier, Hellenen und Barbaren begründet, so hier wieder im höchsten Sinne den zwischen dem Philosophen und den übrigen Hellenen selbst, so dass also der Philosoph eigentlich allein der wahre Mensch ist. Wie ferner vorher die Besonnenheit als die Vollendung der Milde und Sanftheit erschien (S. 116 f. 130. 140. 145 f. 148 f.) und sodann mit der Gerechtigkeit fast in Eins zusammenging (S. 157 f.), so nimmt hier nun die letztere auch ihre Stelle ein und behält hier, da alle ihre sonstige Thätigkeit schon an die Weisheit weggegeben ist, einfach nur noch die Bedeutung

der Verträglichkeit, die eben Jedem das Seine giebt und lässt. Aber auch die Naturgaben der Leichtlehrigkeit und des guten Gedächtnisses müssen hinzukommen, endlich aber auch ein angeborner Sinn für Mass, Anmuth und schöne Form und namentlich für das Musische, weil das Mass wiederum der Wahrheit am Nächsten verwandt ist und weil daher nur ein solcher Sinn sich leicht auf den Weg der Erkenntniss der Ideen leiten lässt. Diese letzte Forderung und diese ihre Begründung schliesst sich unmittelbar an den Absatz über die Wirkung der musischen Bildung (S. 131 ff.), indem sie nunmehr noch deutlicher, als es dort geschehen konnte, den Schönheitssinn als Eins mit dem Wahrheitstrieb und somit die Ausbildung des erstern zumal durch die musische Kunst als die nothwendige Vorstufe der wissenschaftlichen beschreibt und indem sie ferner mit noch ausdrücklicherem Hinweis auf den Staatsmann und zumal den Philebos auch den Grund dafür andeutet, so fern zumal im letzteren Dialog als das wahrhaft in sich Massvolle und Begrenzte im höchsten Sinne die Ideen selbst und als die Ursache dieser Begrenzung die höchste Idee[968]), ferner als die nächste Vorstufe an der Lust der Erkenntniss die an den reinen Tönen, Farben und Gestalten, und endlich als die drei Formen des Guten Schönheit, Ebenmass und Wahrheit bezeichnet werden (S. 12 f. 17. ff. 39 ff. 50 ff.). Und so werden wir hier der Idee des Guten selbst im folgenden Haupttheil noch wieder um einen bedeutenden Schritt näher geführt. Es kommt nach diesem Allen nur noch auf die richtige nicht bloss theoretische, sondern auch praktische Ausbildung der philosophischen Naturen an, um sie zu Staatsherrschern geeignet zu machen, und darauf, dass sie — und auch dies ist bereits zweimal vorgreifend angedeutet worden, s. S. 139. 143. — durch das Alter auch die nöthige Erfahrung zuvor gesammelt haben. Nun ist aber drittens im:

XXVII. vierten Abschnitt (bis VI. p. 497. A.)

dem Einwurfe zu begegnen, woher es denn komme, dass dennoch die Philosophen insgemein entweder für unpraktische Schwätzer und „Sterngucker" oder aber gar für sittlich verworfene und sittenverderbende Sophisten angesehen werden, wobei dem Platon

968) Wiegand a. a. O. S. 271. Anm.

offenbar die Wolken des Aristophanes und andere gegen die Philosophie gerichtete Komödien vorschweben, welche diesem Vorurtheil der Menge seinen eigentlichen Ausdruck liehen. Er giebt nun mit dem deutlichsten Anklange [969]) an die ähnlichen Erörterungen im Gorgias p. 484—486 und in der Episode des Theätetos p. 173. C. ff. zu, dass die philosophischen Naturen in den gewöhnlichen Staaten entweder unpraktisch oder aber sittlich verderbt werden müssen, nur dass dies eben nicht ihre Schuld, sondern die jener Staaten ist, wobei er seinerseits wiederum ein Witzwort des Aristophanes, nämlich die Schilderung des Demos als „harthörig" (ὑπόκωφος) in dessen Rittern V. 43., benutzt, denn der Schiffsherr, welchem er im Gleichniss dieselbe Bezeichnung giebt, ist eben auch der des Staatsschiffes, d. h. der Demos. Weit gefehlt nämlich, dass die Afterphilosophen oder Sophisten die schlimmsten Jugendverderber seien, so sind diese vielmehr nur das reflectirte Echo der in der Praxis geltenden Volksmeinung — wie dies einst im Protagoras, Gorgias und zumal Menon genauer ausgeführt worden — und sie sind also vielmehr selbst nur erst durch diese ins Leben gerufen, und Volk und Volksführer selber sind somit gerade die eigentlichen und schlimmsten Sophisten. Denn gerade weil die philosophische Ansicht der gewöhnlichen Volksvorstellung so fern liegt, trifft die Philosophen sehr natürlich der Tadel der Menge so wie der Sophisten, und wenn daher schon dieser Tadel Jünglinge von philosophischen, d. h. nach dem vorigen Abschnitt von den glänzendsten Anlagen überhaupt, schrecken wird, so werden überdies ihre Mitbürger eben um der letzteren willen sie von der Philosophie von Jugend an zurückzuhalten suchen, die sie ihrem Dienste entziehen würde. Alle Lockungen der Ehrsucht und des Glanzes äusserer Güter treten ihnen daher entgegen, um sie ihrem wahren Beruf zu entfremden und zur Verwaltung der verderbten Staaten hinzuziehen, und so werden ihnen gerade ihre glänzenden Anlagen zum Verderben, denn missleitet schlagen gerade diese am Stärksten zum Schlimmen aus, während eine beschränkte Natur weder im Guten noch im Bösen etwas Grosses zu leisten im Stande ist. Es ist schon von vielen Seiten bemerkt

969) Stallbaum a. a. O. III, 1. *Proleg.* S. LXII. u. III, 2. zu p. 487. C.

worden, dass Platon bei dieser Schilderung vorzugsweise den Alkibiades im Auge hatte, aber es ist noch nicht hervorgehoben, dass bei derselben auch gerade die Beschreibung, welche Alkibiades im Gastmahl von jenem zwiespältigen Zuge, der ihn bald zur Philosophie und zum Sokrates und bald zur Buhlerei um die Volksgunst hintreibt, und von dem allmäligen Ueberwiegen des letzteren Antriebes giebt, ganz offenbar berücksichtigt wird. Und nicht minder wird p. 490. A. B. das letzte Ziel in der Entwicklung des philosophischen Erotikers und die Entledigung desselben von seinen Geburtswehen erst durch dessen Erreichung vielfach ganz mit denselben Ausdrücken aus jenem Dialoge recapitulirt (s. das. bes. p. 212. A. 206. E. und vgl. auch Phädon p. 65. E. f.)[970]), nur dass hier an die Stelle der Idee des Schönen die Ideen überhaupt treten, so wie denn auch p. 495. E. f. die Werke der Philosophie als geistige Geburten bezeichnet werden.

Wenn nun so, fährt Platon fort, die Philosophie von ihren wahren Pflegern verlassen wird, drängen sich unberufene, handwerksmässige Geister in dieselbe ein, und dies werden dann die Sophisten, welche sodann von der blödsichtigen Menge für die wahren Philosophen genommen werden und so das Meiste dazu beitragen, die Philosophie in Verruf zu bringen. Und so bleiben denn durch besondere Umstände[971]) nur einige wenige wahre Philosophen übrig, die denn freilich wohl, um ihrem ächten Berufe treu bleiben und für ihre höhere Heimath, das Jenseits — so greift die Betrachtung hier von Neuem über den Bereich des Staats und des Erdenlebens überhaupt hinaus — arbeiten zu können, sich von der Verwaltung der Staaten, so wie sie sind, zurückziehen müssen, eben darum aber auch (vgl. S. 179 f.) in der Philosophie selber doch noch nicht das Höchste erreichen,

---

970) Stallbaum a. a. O. *Proleg.* S. LXIII und zu p. 490. B. Wiegand a. a. O. S. 278. Anm.

971) Die Behauptung Steinharts a. a. O. V. S. 55. u. 671 f. Anm. 82. a., dass das Dämonion des Sokrates bei dieser Gelegenheit in einem anderen Lichte, als sonst erscheine, ist nicht richtig: es ist auch hier der rein praktische und auf das praktische Handeln bezügliche, bloss abmahnende, hier daher ihn von der Betheiligung an den Staatsgeschäften stets zurückhaltende Tact, s. Schneider Uebers. S. 303. und Wiegand a. a. O. S. 292. Anm.

was eben nur durch die Förderung eines tüchtigen Staates möglich ist. Denn in einem solchen wird einem Jeden von vorn herein die seinen Anlagen entsprechende Ausbildung zu Theil, während das nach p. 492. D. gerade das Schlimmste an der Erziehungskunst des Demos ist, dass er Gewalt und selbst die Todesstrafe — offenbar eine Anspielung auf das Schicksal des Sokrates selbst [972]), vgl. p. 494. E. 496. D. E. VII. p. 507. A. — anwendet, wo die Ueberredung nicht hilft, um zu seiner Meinung zu bekehren. Und damit ist denn der höchste Zweck des Idealstaates und seiner Einführung, die im ersten Abschnitte nur erst unbestimmt als nothwendig für die Gerechtigkeit bezeichnet ward (S. 175 f.), ausdrücklich ausgeführt, und es tritt nunmehr klar hervor, warum dieser Neubau zur gründlichen Beseitigung der Einwürfe des Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos erforderlich war. Eben so sind die in jenem ersten Abschnitt aufgestellten Forderungen für dessen wirkliche Ausführbarkeit jetzt auch bewiesen und, da es selbst unter den ungünstigen gegebenen Verhältnissen immer noch einige wahre Philosophen giebt, auch theilweise bereits als möglich erwiesen und so kehrt denn der folgende vierte Abschnitt eben hierher zurück, so dass dieser ganze vierte Haupttheil einen wohlabgerundeten Kreis beschreibt [973]). Und nicht minder weist Platon auf die Widerlegung des Thrasymachos auch ausdrücklich p. 493. A. durch die Bemerkung zurück, dass nur „eine göttliche Fügung" die schlechten Staaten noch zusammenhalte, die, wenn wir uns nur der Bedeutung dieses Ausdrucks bei Platon namentlich aus dem Menon her erinnern, ja nichts Anderes, als eben der halb unbewusst noch in ihnen zurückgebliebene Rest von Gerechtigkeit ist, von welchem dort (s. S. 100 ff.) ein Gleiches gesagt ward [974]).

---

972) Tchorzewski a. a. O. S. 102.

973) Dies hat Steinhart bei seiner Anm. 955. widerlegten Anordnung ganz übersehen, zumal er auffallenderweise auch den vierten Abschnitt dieses vierten Haupttheils nach unserer Vertheilung mit dem dritten trotz der von Platon scharf genug angedeuteten Scheidung in Eins zusammenwirft.

974) Steinhart a. a. O. V. S. 207.

XXVIII. Der fünfte Abschnitt des vierten Haupttheils.

Noch ausdrücklicher giebt Platon nunmehr den Schein auf, als ob auch dies Alles nur eine „abgedrungene Episode“ wäre, indem er es vielmehr geradeswegs als eine weitere Ausführung der Erörterungen am Schlusse des dritten und Anfang des vierten Buches (S. 142 ff.) bezeichnet, deren diese letzteren, wie er dies ja auch gleich an Ort und Stelle angedeutet hat (s. S. 142. u. bes. 143.), dringend bedürftig sind, die aber so wenig von den Mitunterrednern verlangt ist, dass sie dem Adeimantos ganz unerwartet kommt und dieser erst fragt, was denn zu sagen noch übrig ist, p. 497. D.[975]) Keine der empirisch gegebenen Verfassungen, so leitet Platon aus dem vorigen Abschnitt über, giebt nun nach Allem dem Philosophen Raum zur richtigen und vollen Entfaltung, und so ist denn dem Musterstaat noch diejenige nähere Bestimmung zu geben, vermöge deren dies in ihm wirklich geschieht, d. h. es ist noch die Erziehungsweise des Herrscherstandes zu erörtern, und so legt dieser Uebergang zugleich bereits den Grund zum folgenden Haupttheil, dessen Inhalt eben dies ist, und schon hier werden die leitenden Grundzüge derselben skizzirt. Während unter den gegebenen Verhältnissen die Philosophie im günstigsten Falle nach der gewöhnlichen, schon vom Kallikles im Gorgias p. 484—486. ausgesprochenen Ansicht[976]) blosse Sache der Jugendbildung oder höchstens in späteren Jahren noch der beiläufigen Beschäftigung ist, muss in Wahrheit der ganze Bildungsgang den umgekehrten Weg vom Leichteren zum Schwierigeren, vom Sinnlicheren zum Idealeren nehmen. Und so muss denn in den Jahren, in welchen der Körper noch in seiner Entwicklung begriffen ist und diese Entwicklung noch vor der geistigen vorwiegt, eine, wie hier absichtlich noch sehr unbestimmt gesagt wird, diesem Alter angemessene Erziehung ertheilt werden, bei welcher namentlich auch für eine tüchtige Ausbildung des Körpers gesorgt wird, damit dieser nicht hernach beim wissenschaftlichen Studium dem Geiste seinen Dienst versagt. Man sieht aber bereits klar, dass dies keine andere, als jene obige musisch-gymnasti-

975) Rettig a. a. O. S. 183—185.
976) Steinhart a. a. O. V. S. 209.

sche ist,[977]) die schon nach ihren an Ort und Stelle beschriebenen Wirkungen (S. 131—134) als die nothwendige Vorbereitung nicht bloss auf die staatsbürgerliche, wächterische, sondern auch die rein wissenschaftliche Thätigkeit erscheint, so wie denn in dem Absatz über die Arzneiknnst (S. 134—138) auch dies hervorgehoben wurde, dass ein gesunder Körper auch für die letztere Thätigkeit ein sehr wesentliches Erforderniss ist, obschon Platon im vorigen Abschnitte doch an dem Beispiele des Theages das Zugeständniss gemacht hat, dass körperliche Kränklichkeit nicht in dem Grade, wie von den Staatsgeschäften, auch von der wissenschaftlichen Beschäftigung zurückhält und so in den verderbten Staaten gerade ein Heilmittel gegen den politischen Ehrgeiz für philosophisch begabte Naturen werden kann (p. 496. B. C.). Allein dieser Zustand erscheint ihm doch als ein so unvollkommener, dass er durch die Aussetzung schwacher Kinder die Möglichkeit philosophische, aber unpraktische Naturen in seinem Staate aufkommen zu lassen sich nicht scheut gleich im Keime zn vernichten. Wenn dann der Geist zu reifen beginnt, mnss dieser eifriger geübt werden, d. h. dann nimmt der zweite, wissenschaftliche Lehrcursns seinen Anfang; und hieranf muss dann die Thätigkeit der Staatsleitung im Frieden und Kriege beginnen, nnd erst wenn der Körper für sie zu schwach geworden, der Geist aber in diesem methodischen Fortschritt mit dem Alter die höchste Reife erlangt hat, dann erst ist er in dem Höchsten von Allem, in der Philosophie, etwas Selbständiges zn leisten fähig und erst dann soll er sich mithin ausschliesslich dem dialektischen Studium widmen. So geht die Entwicklung des Körpers und des Geistes normal den entgegengesetzten Gang, und nun sieht man, wie gleich das Anfangsgespräch mit dem Kephalos im ersten Buche über Alter und Tod und namentlich die Bemerkung des Letzteren über die mit den Jahren zunehmende Lnst an denkender Betrachtung (s. S. 93.) den Keim zu diesen weiteren Erörterungen in sich schliesst, nnd wie dort, so erscheint auch hier, und zwar wieder in dem nächsten Anschluss an den vorigen Abschnitt (S. 184 f.), das Jenseits als die Krone dieser Entwicklung[978]), nnd das all-

977) Vgl. **Schleiermacher** a. a. O. III. 1, S. 568.
978) **Steinhart** a. a. O. V. S. 209.

mälige Sterben des wahren Philosophen mitten im Erdendasein aus dem Phädon wird hier, so zu sagen, schrittweise näher verfolgt. Aber es wird auch sofort hier nunmehr noch weiter ausgeholt und auf den periodischen Eintritt jeder Einzelseele ins Erdenleben und damit auf die grossen Weltperioden und den Zusammenhang des Staats- und Einzellebens mit ihnen hingewiesen und so der im dritten Abschnitt (S. 181.) hervorgehobene Gesichtspunkt, dass ein Erdenleben Nichts sei gegen die gesammte Zeit, noch dahin erweitert, dass sogar auch noch von der langen Periode, welche zwischen diesem und dem erneuten Eintritt derselbigen Seele in dasselbe liegt, das Gleiche gelte, Bemerkungen, die unverständlich sein würden, wenn es nicht gölte, durch sie das zehnte Buch immer näher vorzubereiten, in denen sie erst ihre Aufklärung finden, und wo die erstere derselben denn auch p. 608. C. ausdrücklich wiederholt wird. — p. 497. A.—498. D.

Aber freilich haben diese vorgreifenden Bemerkungen auch für die vorliegende Stelle selbst ihren unmittelbaren Zweck. Platon folgert nunmehr ausdrücklich, dass sein Staat keineswegs bloss „ein frommer Wunsch" sei, denn dann würde er sich in der That mit demselben lächerlich machen — eine offenbare Rückbeziehung auf das S. 169 Dargelegte — sondern es sei durchaus keine Unmöglichkeit, dass die Umstände einmal die Philosophen ans Staatsruder „zwängen" oder irgend ein unumschränkter Monarch wirklich philosophischen Geistes sei und denselben gegen alle Lockungen seiner Stellung bewahre, wobei er denn gerade vermöge seiner unumschränkten Macht die Einführung des Musterstaates bei seinen Mitbürgern durchzusetzen im Stande sei. Platon macht zuerst wiederum beide Bedingungen geltend, p. 499., hebt aber nachher p. 502. nur die letztere hervor, offenbar weil diese die eigentliche Bedingung der Einführung, jene vielmehr nur ihre Folge, nur die Bedingung des Fortbestehens ist und nur hier gleich mit berührt werden musste, um die Einerleiheit des Entstehens und Fortbestehens von diesem Staate mit Dem hervortreten zu lassen, worin er seinen Gipfel und Abschluss hat, mit dem Zusammenfallen der Philosophen und der Herrscher gegen die eigentliche Neigung der ersteren (s. o. S. 174.). Selten freilich, meint nun Platon weiter, wird es einen solchen Monarchen geben, aber es genügt auch ein einziger für Jahr-

tausende, darum eben der Hinweis darauf, dass ganze lange Zeitperioden nur ein verschwindender Punkt in der gesammten Zeit sind, weil eben deswegen der Umstand, dass diese Verfassung seit Menschengedenken nicht bestanden hat, nicht im Mindesten gegen ihre Ausführbarkeit spricht. Ja, Platon sagt, obwohl sein Staat ein hellenischer ist (S. 155. 173.), so sei es doch wenigstens nicht unmöglich, dass irgendwo im fernen unbekannten Ausland Menschen von gleicher Tüchtigkeit wie die Griechen leben, und dass bei ihnen gerade gegenwärtig wirklich etwas Aehnliches bestehe. So ist denn die Einführung dieses neuen Staats allerdings nicht ohne Zwangsmassregeln möglich, und Platon hat sich auch schwerlich verhehlt, dass dieselben gegen den dritten Stand auch im weiteren Verlaufe nicht ganz wegfallen werden, der ja keine besondere Staatserziehung genossen hat — ein Punkt, auf den wir weiter unten (XLIII.) noch einmal genauer zurückkommen müssen — und bei den Kriegern selbst kann der Anwendung von Gewalt ja vielfach nur durch List und Betrug vorgebeugt werden (s. bes. S. 170. 172.). Aber im Grossen und Ganzen hofft er, dass dieser Staat, einmal eingeführt, sich auch dem schwächeren Verstande der Unterthanen zu willigem Gehorsam empfehlen und so, wie wiederholt erörtert worden (S. 124. 149. 159. 172.) in sich einträchtiger, als irgend ein anderer sein werde, und eben darum wird es hier sofort betont, dass die den platonischen Ansichten widerstrebenden Vorurtheile der Menge nur aus dem Mangel an besserer Erfahrung herrühren, p. 498. D. ff. So schwer demnach die Einführung, so unverhältnissmässig leichter ist die Fortführung dieser Verfassung, die ja nach S. 149. die Keime immer stärkeren Wachsthums in sich trägt. Dass aber mit der Herrschaft der Philosophen der Vernunftstaat wirklich seinen Abschluss erreicht hat, deutet Platon dadurch an, indem er zu verstehen giebt, dass nunmehr die entgegengesetzte ethisch-politische Auffassung von der des Thrasymachos vollständig ausgeführt ist, p. 498. C. D.[979]), woran sich dann eben jene humane Entschuldigung für die Entstehung solcher Ansichten, wie sie der Letztere vertrat, anschliesst. Und ausdrücklich wird denn nunmehr auch die Ideenwelt, aber freilich noch nicht die Idee des Guten, sondern in umschriebener

979) Rettig a. a. O. S. 192 f.

Weise die Ideen des Schönen, Gerechten, Besonnenen, mit abermaliger Wiederholung des Gleichnisses vom Maler (s. S. 177.) als das wahre „göttliche" Urbild des Staats und der Thätigkeit des Philosophen in ihm bezeichnet und die Reinigung desselben nach jenem Urbild diesem zu seiner ersten Pflicht beim Antritt des Herrscheramtes gemacht. Diese Reinigung ist nun dieselbe der That nach, die Platon oben als leitenden Gesichtspunkt bei der Erziehung in Worten dargestellt hat [980]), und so bestätigt er denn hier es selber, wenn wir die Cardinaltugenden und über ihnen die Idee selbst als die eigentliche Norm derselben erkannten (S. 118 ff.). Und hier tritt denn nun auch die andere Seite der Sache bereits hervor, weshalb die Philosophen in den gewöhnlichen Staaten das Höchste nicht erreichen, nämlich nicht bloss, weil sie hier die richtige Erziehung nicht empfangen (s. S. 184 f.), sondern weil sie hier auch nicht in der Lage sind, sie Anderen in hinlänglich weiter Ausdehnung geben zu können. Denn die bildende Mittheilung hebt nach der platonischen Lehre vom Eros erst auf die wahren Höhen eigner Erkenntniss (vgl. S. 159 f. u. 179 f.). Die Pflicht, wie man im wahren Staate empfangen hat, auch wieder zu geben und nicht bloss sich selbst und seine Seele der Idee möglichst zu verähnlichen, sondern im Privat- wie im Staatsleben bis in die weitesten Kreise hinein und da, wo ein Höheres nicht mehr möglich ist, wenigstens noch die „bürgerliche" Tugend zu bilden (p. 500. D.), fällt also ganz mit dem richtig verstandenen eignen Interesse zusammen [981]) (vgl. III. p. 412. D. u. dazu S. 143).

XXIX. Der fünfte Haupttheil oder der höhere Erziehungscursus der Staatsherrscher, VI. p. 502. C. — VII. p. 541. B.

Erster Abschnitt: die Idee des Guten (bis p. 509. D.).

Nachdem nun Platon so die Nothwendigkeit begründet hat, die Philosophen zu Herrschern zu machen, nachdem er die erforderlichen Anlagen und Eigenschaften eines Philosophen dargelegt hat, gilt es jetzt, die Art ihrer Ausbildung nach den schon

980) Rettig a. a. O. S. 190. 193.

981) Dies hätte man bei dem allseitig und mit Recht dem Platon wegen der Anerkennung jener Pflicht gespendeten Lobe denn doch auch nicht verkennen sollen.

vorläufig von ihr gegebenen Grundzügen weiter zu entwickeln. Sokrates giebt sich jetzt von Neuem den Anschein, als ob er auch dieser Erörterung aus Furcht vor ihrer Schwierigkeit sich habe entziehen wollen; allein es ist dies ersichtlich nur eine Darstellungsform, um an die Prüfungen zur Aussonderung der künftigen Herrscher aus den übrigen Wächtern am Schlusse des dritten Buches (S. 143.) wieder anzuknüpfen; denn nicht bloss ist von jener Furcht dort keine Spur, sondern wir haben auch aus Platons eignen Worten p. 497. D. ersehen, dass zu der Behandlung auch dieser Frage von der von den Mitunterrednern im Anfange des fünften Buches gestellten aus kein anderer, als ein logischer Zwang vorliegt, und selbst dieser ist nach dem S. 170. 172. 174. Bemerkten nur künstlich hervorgerufen, indem Sokrates selbst das Gespräch auch auf die Ausführbarkeit der fraglichen Einrichtungen brachte. Der angebliche Kunstgriff (σοφόν), die Philosophenerziehung dort oben zu übergehen, löst sich vielmehr in eine ganz sachgemässe Abfolge auf, wenn man bedenkt, dass dieser Abschluss des Ganzen erst klar werden konnte, nachdem man zuvor das letztere selbst im Umrisse übersah, und dass eben schrittweise von der Gerechtigkeit und Tugend überhaupt und deren psychologischer Grundlage als Princip des Staats zu dem noch höheren Princip desselben, den Ideen und insonderheit der Idee des Guten, hinaufgestiegen werden sollte [982]). So greift denn also Platon nun zu jenen praktischen Prüfungen zurück und bezeichnet als die Ergänzung und Vollendung derselben die wissenschaftliche Ausbildung, nachdem er zuvor auf Grund des dritten Abschnittes vom vorigen Haupttheil bemerkt hat, dass auch von den Herrschern, wie von den Kriegern, die Verschmelzung entgegengesetzter Eigenschaften, aufstrebender Beweglichlichkeit (μεγαλοπρεπεία) und beharrlicher Ruhe, verlangt werden müsse, die gerade bei der hier eintretenden Steigerung aller Anlagen von nur sehr Wenigen erwartet werden könne [983]). — p. 502. C. — 504. A.

Sodann knüpft Platon nunmehr auch an die bisherige Be-

982) Vgl. Rettig a. a. O. S. 194—197.

983) Der Sinn der schwierigen Stelle p. 503. C. ist ohne Zweifel der von Schleiermacher und Schneider und nicht der von Stallbaum und H. Müller in ihr gefundene; wie aber derselbe aus den Worten herauszubringen, ist sehr fraglich.

handlung der Psychologie und Tugendlehre an und benutzt dies, um jetzt selber die Erklärung abzugeben, dass noch etwas weit Höheres als Gerechtigkeit und überhaupt alles bisher Behandelte existire und dass die künftigen Herrscher mithin nicht bloss das Letztere und zwar auf dem bisher eingeschlagenen kürzeren Wege, sondern auch jenes Höhere auf dem längeren, streng methodischen kennen lernen müssten. Sagt Sokrates, Adeimantos solle sich nur daran erinnern schon gehört zu haben, dass dieses Höchste das Gute sei, was sie Alle aber in der That — noch — nicht genügend kennten, so ist dies der bestimmteste Rückweis auf den Philebos und darauf, dass dieser letztere Dialog erst bis an „die Schwelle" des wahrhaften Guten geführt hat (S. 49.)[984]). Die künftigen Herrscher müssen dies kennen lernen, weil erst diese Erkenntniss die jener andern, psychisch-ethischen Verhältnisse fruchtbar macht. D. h. die Idee des Guten ist das Ziel und Urbild ihrer Bildung so wie der Anwendung, welche sie von dieser Bildung in der Leitung des Staates und seiner Bürger zur Gerechtigkeit zu machen haben, mit andern Worten: diese Idee ist das letzte Urbild auch des Staats- und Seelenlebens selber, und während der Philebos sich innerhalb des letzteren, engeren Kreises oder in der Form des höchsten sittlichen Gutes des Einzelnen bis zu ihr erhob, dehnt der Staat denselben zu diesem umfassenderen Gebiete aus. Jener Dialog ist daher unzweifelhaft der nächste Vorgänger von diesem, und der letztere gelangt denn jetzt auch dazu, das im erstern genugsam vorbereitete und begründete Wesen dieser Idee nunmehr auch ausdrücklich darzulegen, indem er mit, wo möglich, noch engerem und deutlicherem Anschlusse an den Philebos nunmehr kurz darthut, wie keins der beiden gewöhnlich dafür geltenden Momente, weder Lust, denn es giebt auch schlechte Lust, noch Erkenntniss das Gute sei, denn diese letztere Erklärung ist bloss formell, weil es sich eben erst um den Inhalt dieser Erkenntniss handelt und als dieser von den Vertretern jener Erklärung (Antisthenes und den Megarikern) eben wieder das Gute angegeben wird und angegeben werden muss, gerade als ob dies nicht eben das Gesuchte wäre. Platon benutzt nun die sokratische

984) Wie dies jetzt nach dem Vorgange von Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 570 f. wohl allgemein anerkannt wird.

Unwissenheit, um den Wissensdünkel jener Sokratiker zu züchtigen, die mit Dergleichen etwas wissenschaftlich Bestimmtes gesagt zu haben wähnen, wogegen er eingesteht, hier eine wissenschaftlich noch nicht hinlänglich begründete Ansicht vorzutragen. Denn eine solche Begründung geht über den Anlauf der vorliegenden Untersuchungen hinaus, p. 506. E. f., es muss hier Vieles unerörtert bleiben, und nur, so weit es hier möglich ist, soll Nichts weggelassen werden, p. 509. C., Sokrates hofft nur das Richtige vorzutragen, aber Gott allein weiss, ob es dies wirklich ist, VII. p. 517. B., und die folgende Darstellung begnügt sich daher selber noch mythenartig an einem Bilde oder einer Analogie. Aber dass eine solche Begründung darum noch nicht die menschlichen Kräfte überhaupt übersteige, deutet Platon schon dadurch genugsam an, dass er von den philosophischen Zöglingen ein Durchmachen jenes streng dialektischen Weges in seiner ganzen Genauigkeit und Ausführlichkeit verlangt im Gegensatz gegen den blossen „Umriss", welchen er hier von demselben geben werde[985]), p. 504. D. E., und noch bestimmter dadurch, dass seine Darstellung hier noch den Charakter der blossen Vorstellung an sich trage, welche er doch vorher (s. S. 177 f.) selbst für etwas Blindes, dem die Idee unerreichbar sei, erklärt habe, p. 506. C. D., dass er aber auch einst noch das Capital selbst, von welchem er hier nur die Zinsen gebe, abzutragen denke, wenn er auch diese letzte Andeutung, eben um die sokratische Unwissenheit aufrecht zu erhalten, vielmehr dem Adeimantos in den Mund legen muss, p. 506. E. Worauf er hiemit hinweist, kann nach dem Thl. I. S. 358 ff. 448. f. II. S. 10. f. Erläuterten nicht zweifelhaft sein: er hat noch immer den Philosophos zu schreiben im Sinne. Unbegreiflich ist es aber, wie man nach diesen bestimmten Erklärungen ihm hat die Ansicht unterschieben können, als ob die höchste Idee ihm blosse Glaubenssache sei[986]). Je mehr er nun aber selber das Einschlagen

985) Hievon und nicht von einem blossen Umriss der Gerechtigkeit, wie Rettig a. a. O. S. 198 f. meint, ist an dieser Stelle die Rede.

986) So Munk a. a. O. S. 368. Auffallender als diese eine Verkehrtheit unter den vielen, von denen dessen Buch strotzt, ist es, dass Rettig a. a. O. S. 203. sagt: *quod perfecta ejus rei* (nämlich *ipsius boni*) *cognitio humanas vires excedere videatur* und doch gleich hinterdrein S. 204. hinzufügt:

des kürzeren Weges in dem bisherigen Theile des Werkes tadelt, p. 504. B. C., um so sicherer ist es, dass er ihn überhaupt nur scheinbar eingeschlagen hat und in Wahrheit nicht kürzer gewesen ist, als er musste. D. h. alles Bisherige erhält erst hier seine wissenschaftliche oder ideale Grundlage, und wir haben hier den Höhenpunkt des Ganzen zu finden. Um so unzweifelhafter ist es aber auch, dass die folgende Erörterung der Idee des Guten nicht bloss in einem später zu Leistenden, sondern annähernd auch bereits in dem schon früher Geleisteten ihre wissenschaftliche Begründung hat, dass sie nicht blosse Sache der blinden Vorstellung, sondern nur die unmittelbare Folgerung aus den streng wissenschaftlichen Erörterungen der dialektischen Dialoge ist, da die nächste Vorstufe, der Philebos, wie wir sahen, sich streng methodisch auf deren Grundlage weiter bewegt hat. So ist der bisherige Gang der Republik zwar einerseits noch immer der indirecte, hypothetisch bis zur höchsten Idee emporführende, die Voraussetzungen nach den daraus entwickelten Folgerungen theils bestätigende, theils berichtigende und sodann von den nähern Voraussetzungen auf die weiter zurückliegenden zurückgehende; allein auch die vorliegende höchste und letzte derselben weist kurz recapitulirend bereits auf die schon früher begründete Ideenlehre zurück, nach welcher also doch in Wahrheit der Staat bereits von vorne herein construirt wird. Wie durch die Hindeutung auf jene Blindheit der Vorstellung wieder an den im zweiten Abschnitt des vierten Haupttheils entwickelten Gegensatz von Vorstellung und Erkenntniss angeknüpft wird, aus welchem der weitere von Idee und Erscheinung sich erst ergab, gerade so ist der Gang der Dinge vom Kratylos und Theätetos an gewesen, und so wird denn jetzt der folgenden Betrachtung auch dieser letztere Gegensatz mit noch ausdrücklicherem Rückweis auf den zweiten und dritten Abschnitt des vorigen Haupttheils untergelegt, und eben so ausdrücklich heisst es hier wieder, dass aber „dies Alles auch bei anderen Gelegenheiten oft schon ausgesprochen" sei, und hier nur in die Erinnerung zurückgerufen werde, p. 507. A.

Die Erscheinungswelt oder das bloss Werdende ist uns zu-

Nam habuisse Socratem etiam interiorem hujus rei cognitionem, ... aperte dicent verba p. 506. E.

nächst durch die Wahrnehmung zugänglich. Unter allen Wahrnehmungen nun aber zeichnet sich das Gesicht dadurch aus, dass es eines Mediums, nämlich des Lichtes, bedarf[987]). Ursache des Lichts und somit der Sehbarkeit, aber auch eben so gut des Sehens und der Ausübung der Sehkraft ist die Sonne, das Auge sonach der ihr verwandteste Sinn, der eben desshalb auch sie selbst und ausser ihr wirklich klar nur das von ihr Erleuchtete wahrnimmt. Die Ideen dagegen sind der Gegenstand der Vernunfterkenntniss, und die des Guten ist die Ursache ihrer Wissbarkeit durch die Vernunft oder ihrer Wahrheit so gut wie des Wissens der Vernunft von ihnen vermöge der Beleuchtung durch jene höchste Idee, der also von allen Erscheinungsdingen die Vernunft am verwandtesten und die daher selber allein der Vernunft zugänglich ist. Wie aber so das Auge Sonne, Licht und beleuchteten Gegenstand sieht, so muss die Vernunft wiederum auch die Erscheinungswelt selber, die freilich auch so noch Dunkel mit Licht vermischt bleibt, im Lichte der Ideen, also der Wahrheit oder des Seins betrachten: auch die Wahrnehmung selbst ist nur vermöge der Erkenntniss möglich, und die übrigen Ideen, bisher der beleuchtete Gegenstand selber, werden so zum Licht, welches erst die Erscheinung erhellt[988]), verhalten sich aber so zur Idee des Guten auch selber nur erst wie das Licht zur Sonne. Und nun sieht man, worin die oben bloss angedeutete Verwandtschaft zwischen Erkenntniss und Wahrheit (S. 180.) besteht: letztere ist eben das Erkannte oder das Sein als Erkanntes, die objective Wahrheit oder die ideale Wirklichkeit, daher das Sein hier gleich neben die Wahrheit und als Eins mit ihr gesetzt wird, und das Weitere, was nun folgt, dass, wie die Sonne den Dingen auch erst Werden, Wachsen und Gedeihen, so die Idee des Guten den übrigen Ideen nicht bloss das Erkanntsein, sondern auch das Sein selber verleiht, enthält somit eigentlich nichts Neues mehr,

---

987) Es ist schon von anderen Seiten, z. B. Steinhart a. a. O. V. S. 689. Anm. 213. erinnert worden, dass dies nicht bloss vom Gesicht, wie Platon meint, sondern auch vom Gehör und Geruch gilt.

988) Steinhart a. a. O. V. S. 212 f. verwirrt das ganze Bild, indem er vielmehr die Vernunft als das ansieht, was mit dem Lichte verglichen wird, also als das Medium der Erkenntniss. Das wäre gerade so, als ob die Sehkraft das Medium des Sehens sein sollte.

sondern spricht nur ausdrücklich aus, was im Obigen schon stillschweigend mit enthalten ist. Denn wenn auch hier unmittelbar nur von der menschlichen Erkenntniss die Rede ist, so sind doch die Ideen das Object derselben selbstverständlich nur darum, weil sie eben ihrer eignen Natur nach reine Gedankendinge, also Objekt der absoluten Erkenntniss und Vernunft oder der Idee der Erkenntniss sind. Die Ideenwelt ist also die absolute Erkenntniss und Wirklichkeit oder Wahrheit zugleich, und wenn es daher heisst, die höchste Idee stehe über Beidem, so kann dies vernünftigerweise und wenn man Platon nicht bereits zum Neuplatoniker machen will, nur dies bezeichnen, dass sie eben das Subject, der Träger dieser absoluten Selbsterkenntniss ist. Sie ist das Erkennende, und ihre obersten Inhärenzen sind die absolute Erkenntniss und das Erkannte oder das absolute Sein, und an eine noch von ihr geschiedene Gottheit, die erst jener Träger wäre und somit den Ideen die Selbsterkenntniss entziehen würde, ist schlechterdings nicht zu denken, da mit dieser Annahme die Idee des Guten selbst allen Sinn verlieren würde. Bedenkt man ferner, dass in diesem ganzen Haupttheil Alles in der Kürze angegeben werden soll, was der Philosoph lernen und wissen kann und muss, so hätte Platon, wenn er überhaupt eine wissenschaftliche Scheidung zwischen beiden machte, sie hier auch nicht verschweigen dürfen, und es bliebe so höchstens noch die Annahme übrig, die aber auch, wenn man nur nicht platonische Mythen buchstäblich auffasst, ohne allen Anhalt ist, dass das Wie dieser Scheidung ihm selber unklar geblieben. Dann aber hätten wenigstens auch seine Erklärer auf eine wissenschaftliche Feststellung derselben zu verzichten und dürften nicht sagen, wie es vielfach geschehen ist, dass Gott die letzte wirkende, die Idee des Guten aber die letzte finale Ursache sei. Vielmehr begreift sich nunmehr auch das sehr wohl, wie Gott im Phädon und Philebos (s. S. 22 f.) und schon im Soph. p. 265. C. f. als der absolute νοῦς bezeichnet werden durfte, während Vernunft und Erkenntniss ihm hier untergeordnet wird, denn der Ausdruck νοῦς vereinigt wie das deutsche „Vernunft" schon bis zu einem gewissen Grade die Bedeutung des Erkennenden — wenigstens des erkennenden Vermögens, wenn auch nicht Subjects — und der Erkenntniss [989]).

989) Vgl. über dies Alles bes. Zeller a. a. O. II. S. 308. ff. bes.

Als das Höchste, was es giebt, bewährt sich das wahrhaft-Gute nun schon dadurch, dass die meisten Menschen, wie es im Anschluss an die Einwürfe des Glaukon und Adeimantos im Anfange des zweiten Buches heisst, mit dem Scheine des Schönen und Gerechten zufrieden sind, Jeder aber nach Dem strebt, was ihm wirklich gut ist und so wenigstens in dunkler Ahnung jener Idee nachgeht. Das Gute ist hier also, wie auch schon die obige Bestimmung desselben ergiebt, im allgemeinsten und nicht bloss im moralischen Sinne zu fassen, und vielmehr lässt sich, so heisst es weiter, eben nur nach ihm beurtheilen, was schön und gerecht in jedem Falle ist, und darum eben muss ein wahrer Wächter es kennen. p. 505. D. ff. Das moralisch Gute oder die Tugend ist also nur eine Inhärenz von ihm. Ideen besonderer Tugenden aber sind nur eine vorläufige Annahme V. p. 475. E. 479. B. VI. p. 501. B. (s. S. 189 f.), wie sich schon daraus ergiebt, dass im Widerspruche gegen die ausdrückliche Erklärung, dass von Gott nur Gutes komme (S. 122.), zugleich auch Ideen von Untugenden an einer von eben jenen Stellen (V. p. 475. E. vgl. III. p. 402. C.) mit ihnen verbunden wurden. Die besonderen Tugenden gehören vielmehr, wie wir gesehen haben (S. 158.), nur der Erscheinung an [990]. Der Widerspruch freilich, dass es doch einen logischen Begriff auch von der Untugend geben muss und folglich, wenn doch Begriffe und Ideen in Wahrheit Eins sind, auch eine Idee, bleibt, wie wir schon Thl. I. S. 208. bemerkten, unlösbar.

XXX. Der zweite Abschnitt des fünften Haupttheils: nähere Gliederung der Erkenntniss und Vorstellung und ihrer Objecte (bis VI. p. 511. E.).

Nachdem nun so auf Grund des Gegensatzes von Erkenntniss und Vorstellung und ihrer Objecte, Idee und Erscheinung, das letzte Ziel alles Wissens und aller Bildung vorgesteckt ist,

---

auch 310. Anm. 2. und Zelle im Küstriner Gymnasialprogramme von 1851, welches mir aber nicht zu Gebote steht.

990) Mit Unrecht nehmen also Ritter a. a O. II. S. 302. ff. und Zeller a. a. O. II. S. 205. f. Anm. 3. Ideen einzelner Tugenden und gar des Schändlichen und Hässlichen und einzelner Laster für Platons endgültige Ansicht.

muss die obige Gliederung noch weiter verfolgt werden, um auch die einzelnen Stufen zur Erreichung dieses Zieles hervortreten zu lassen. Wie die Sinnenwelt nur ein Abbild der Ideen ist, so hat sie selbst wieder ihre sich eben so zu ihr verhaltenden Schatten- und Spiegelbilder[991]), und ganz so stehen zu den Ideen die mathematischen Grössen; und eben so zerfällt die Erkenntniss in die eigentliche Vernunfterkenntniss oder Dialektik und in die reflectirende mathematische Verstandeserkenntniss (διάνοια), die Vorstellung aber in die logische (πίστις) und in die sinnlich-bildliche (εἰκασία), jene, um mit dem Philebos zu reden, die des Schreibers, diese die des Malers der Seele oder der Phantasie[992]) (S. 27. 32.). Die Wahrnehmung der Sinnendinge selbst verwandelt sich durch ihr Bewusstwerden, durch das Wirken der Erkenntniss in ihr in die erstere, die der natürlichen Schatten- und Spiegelbilder in die letztere[993]). Platon kehrt also in der Phantasie nur die receptive, theoretische, nicht die schöpferische Seite hervor[994]), getreu seiner Tendenz das praktische Bewusstsein möglichst auf das theoretische zurückzuführen. Die πίστις ist das Gebiet der Physik und in praktischer Anwendung des Handwerks (s. p. 510. A. καὶ τὸ σκευαστὸν κ. τ. λ.), die εἰκασία das der schönen oder nachahmenden Kunst[995]). Die Gliederung der Wissenschaften und Künste im Philebos erhält so erst hier ihren wissenschaftlichen Abschluss. Im Theätetos war die δόξα noch die Vollendung der διάνοια, und somit ward denn auch die Mathematik dort ausdrücklich noch zu der letzteren gerechnet (s. Thl. I. S. 179. 197.), hier wird die διάνοια auf ihrer höchsten und wahrsten Stufe, d. h. die reine Mathematik ausdrücklich als ein Mittelglied zwischen der Vernunfterkenntniss (νοῦς) und der Vorstellung bezeichnet, p. 511. D., und kein Verständiger kann daher zweifeln, dass dort der Keim, im Philebos die Entwicklung und hier die Vollendung der platonischen Erkenntnisslehre zu finden ist. Die Mathematik hat mit der Dialektik das hypo-

991) Ganz falsch übersetzt Wiegand p. 510. A. z. E.

992) E. Müller a. a. O. I. S. 42.

993) Die εἰκασία ist also nicht, wie Steinhart a. a. O. V. S. 219. meint und desshalb den Platon tadelt, die Wahrnehmung, sondern die Vorstellung des Scheins.

994) Wie E. Müller in der eben angef. St. sehr gut bemerkt.

995) Steinhart am eben angef. O. Ritter a. a. O. II. S. 509. Anm. 1.

thetische Verfahren gemein (s. Menon p. 86. E., Thl. I. S. 69. 83. f.), aber sie beweist ihre Hypothesen nicht weiter, sie geht von den Voraussetzungen nicht wieder auf deren Voraussetzungen, bis zu der letzten, die keine weitere hinter sich hat, also dem Voraussetzungslosen, Unbedingten, Absoluten oder der Idee des Guten zurück, sondern stets nur zu immer weiteren Folgerungen vorwärts, immer nur zum Ende und nie zum Anfang, zum Urprincip (ἀρχή), sie behandelt also ihre Hypothesen selbst als Principien, während die Dialektik sie nur zu „Auftritten" und „Schwungbrettern" macht, um sodann nach vollendetem Aufsteigen auch wieder umgekehrt von oben herab das ganze Gebiet der Ideen von jener höchsten bis zu den niedrigsten zu durchmessen[996]). Die Induction der Mathematik ist unvollständig und die andere Seite des dialektischen Verfahrens, die Eintheilung, ist ihr vollends ganz fremd. Zweitens vermag sie aber auch nur an sinnlichen Bildern, an Figuren und Ziffern zu demonstriren, obwohl doch ihre Demonstrationen nicht dem hingezeichneten Dreieck, sondern dem Dreieck an sich, d. h. zwar nicht der Idee, aber doch der rein innerlichen mathematischen Anschauung (s. u. XXXII.) des Dreiecks gelten; aber eben weil auch die mathematische Grösse bereits etwas Räumliches und Getheiltes und somit nur Bild der Idee ist, können sie dennoch jenes weiteren veranschaulichenden Bildes und Zeichens nicht entbehren[997]), während die Dialektik reines Denken ist. Und so ist denn allerdings auch in der Mathematik Vernunfterkenntniss möglich, aber nur, wenn man sie mit jenem Urprincip in Verbindung setzt, d. h. als Vorstufe zur Dialektik behandelt, gerade wie ja auch in der Vorstellung und Wahrnehmung schon die Vernunfterkenntniss, wenn auch noch unentwickelt, mitthätig ist (S. 195).

Auffallen könnte es, dass hier überall nur von der körperlichen Seite der Erscheinungswelt die Rede ist; allein dies kann nicht anders sein, denn sobald die Seele anfängt über sich selbst zu reflectiren, so ist sie damit schon ins Gebiet des rein begriff-

996) Vgl. über diese Stelle bes. Zeller a. a. O. II. S. 150 f. 201 f.

997) Die Stelle p. 511. A. z. E. ist von Wiegand Zeitschr. f. d. Alterth. 1835. S. 425 ff. gut erläutert und demgemäss in seiner Uebers. wiedergegeben.

lichen Denkens eingetreten, und es ist bekannt, wie Platon durch die Präexistenz und ἀνάμνησις das Räthsel zu lösen sucht, dass und warum das Selbstbewusstsein mit der Dialektik zusammenfällt. Auch der mathematische Körper ist zunächst nur Abbild der Ideen des Körperlichen, die in der Stufenwelt der Ideen die niedrigste Stelle einnehmen, und die Seele steht über ihm, denn sie und ihr Höchstes, die Erkenntniss, ist ja, wie wir vernahmen (S. 195.), das höchste Abbild der höchsten Idee selber; die Zahl endlich bildet ohne Zweifel ein Mittelglied, aber in einer Art, über die wir wenigstens hier noch nicht genauer unterrichtet werden[998]).

XXXI. Der dritte Abschnitt: die leitenden Gesichtspunkte der an und von den Philosophen auszuübenden Erziehung: VII. p. 514. A.—521. C.

Platon verflicht nunmehr (s. p. 517. A. B.) die Vergleichung der höchsten Idee mit der Sonne und die Anschaung der dreifach abgestuften Abbilder der Ideen durch ein drittes Gleichniss, nämlich das berühmte Bild von der Höhle. Wie bei den Gefesselten innerhalb derselben alle Vorrichtungen[999]) so getroffen sind, dass kein Strahl der Sonne in ihren Kerker fällt, sondern nur ein trübes Licht von hinten einen matten Schein in denselben wirft und sie nicht die wirklichen sinnlichen Dinge, sondern nur die Schatten plastischer Abbilder von ihnen zu sehen bekommen und folglich für diese Dinge selbst halten; gerade solch ein Kerker ist die Erde im Vergleich zur Ideenwelt, gerade so wird sie nur von der Sonne und nicht unmittelbar von der höchsten Idee beleuchtet, und gerade so halten die meisten Menschen die Sinnendinge, die eben so vom wahrhaft Wirklichen aus nur die dritte Stufe einnehmen, für dies Letztere selbst. Platon benutzt nun dies Bild erstens dazu, um nach Analogie Dessen, wie

998) Wenn Ueberweg Rhein. Mus. N. F. IX. S. 56. folgert: weil die mathematische Grösse ein Mittleres zwischen Idee und Körperwelt sei und die Seele gleichfalls, so müssten beide nothwendig einerlei sein und folglich die Weltseele Tim. p. 35 f. buchstäblich als eine geometrische Grösse aufgefasst werden; so ist der Fehlschluss dabei handgreiflich, denn die Seele hört darum nicht auf ein solches Mittelglied zu sein, wenn sie auch ein zweites und höheres neben der mathematischen Grösse ist.

999) Ich verweise für dieselben auf Wiegand Uebers. S. 619 f., wo sie gut an einer Zeichnung veranschaulicht sind.

man mit jenen Gefesselten verfahren müsste, um sie allmälig an den vollen Anblick der Sonne selbst zu gewöhnen, die Notbwendigkeit eines ähnlichen stnfenweisen Bildungsganges der Menschen bis zur höchsten Idee hin klar zu macben und so den ersten Lehrcursns als unentbehrliche Vorstufe des zweiten und die nothwendigen Stadien dieses letzteren selber mit Anscbluss an den vorigen Abschnitt zu veranschaulicben. Die Bedeutung der einzelnen Vergleichungspunkte legt er hernach p. 532. B. f. (vgl. A.) selber dar[1000]), und darnach bezeicbnet die Umlenkung der Gefesselten zunächst nach dem Lichte ihres Kerkers zu, bei welcher sie die plastischen Abbilder selbst statt deren Schatten zu sehen bekommen, den ersten Lehrcursus, welcher sich ja aucb der nacbahmenden Kunst, aber freilich nicht der plastischen, sondern der (nacb S. 131 ff.) höher stehenden musiscben bedient und so mittelst der εἰκασία zur πίστις führt. Der Emporführung aus der Höhle auf steilem Wege n. s. w. entspricht sodann der zweite, eigentlich wissenschaftliche Lehrcursus, dem anfänglichen Hinblick auf die Schatten und Spiegelbilder der Erdendinge sowie der Gestirne und der Sonne selbst die Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften und der Astronomie, der auf die übrigen Sterne bei Nacht die Anfänge der Dialektik, welche durch die übrigen Ideen allmälig bis znr höchsten binaufführen, und endlich folgt der auf die Sonne selbst und damit die Ueberzeugung, dass sie „gewissermassen" die Urheberin alles Sichtbaren ist, d. h. in der Dialektik der umgekehrte Weg von oben nach unten[1]), p. 514. A.—516. C.

1000) Man muss diese Stelle nach der durch die höhere handschriftliche Anctorität beglaubigten Streichung der Worte ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα· nur ganz so auffassen, wie Schneider und nicht wie Wiegand sie übersetzt und das ἐπ' ἀδυναμίᾳ βλέπειν so, wie Hermann ges. Abhh. S. 172. es erklärt, obsehon auch so vielleicht, um die Construction völlig herzustellen, noch die Einschiebung eines zu βλέπειν gehörigen τὸ nöthig ist. Noch deutlicher wäre der Sinn geworden, wenn Schneider das ἀλλ' οὐκ durch „und nicht mehr" übersetzt hätte. H. Müller folgt ihm im Ganzen, giebt aber τῶν ὄντων falsch durch des „wahrhaft Seienden" wieder, während vielmehr gerade die Sinnendinge darunter verstanden sind. Eben dies im Gegensatz gegen die blossen Schatten sind auch die αὐτὰ τὰ ζῶα u. s. w. p. 532. A. und nicht die Ideen.

1) Die Darstellung Steinharts a. a. O V. S. 221 ff. enthält manches Unrichtige, weil sie sich nicbt unmittelbar an jene von Platon her-

Und durch dies „Gewissermassen" bahnt sich Platon nun auch den Weg dazu, um auf Grund des vorigen Abschnittes das im ersten Fehlende noch zu ergänzen, nämlich, wie die Idee des Guten schon dort als die letzte Ursache auch der menschlichen Erkenntniss und vermöge dessen selbst der menschlichen Wahrnehmung erschien, eben so sie hier nicht mehr bloss als die des idealen, sondern zugleich als die wahre Ursache auch des werdenden Seins oder, um im Bilde zu bleiben, der Sonne selber zu bezeichnen, wenn anders doch alles Wahrnehmbare blosses Abbild des Idealen ist. Hätte er damit sie nicht zugleich, wie als die letzte finale, so auch als die letzte wirkende Ursache hinstellen wollen, so hätte er es auch sagen müssen; ganz im Gegentheile aber ist die Annahme einer besonderen wirkenden Ursache, die doch nur die Bestimmung haben könnte, die Herleitung des Endlichen aus den Ideen zu erklären, dem Geiste der platonischen Weltanschauung schlechterdings zuwider, die keine andere Aufgabe kennt, als durch die Inhärenz alles Seins in der Idee des Guten oder der Theilnahme an ihr zu erklären, wie Alles nach Massgabe dieser Theilnahme so vollkommen als möglich ist, d. h. seinem Zwecke möglichst entspricht, und wie in den Erscheinungsdingen diese Inhärenz und Vollkommenheit durch die Materie beschränkt und getrübt wird. Auch die wirkende Ursache fällt also ganz mit eben dieser Inhärenz zusammen. Vgl. o. S. 20 f. Ausdrücklich sagt Platon nunmehr auch, dass die Idee des Guten, das Höchste und Letzte im Bereiche des Erkennbaren, zwar nur mit Mühe zu erkennen, aber eben somit doch auch nicht schlechterdings unerkennbar für den Menschen ist. — p. 517. A. — C.

Wie nun so zur Veranschaulichung der besonderen Lehrstufen, so benutzt Platon zweitens das Gleichniss auch zu der der allgemeinen Lehrmethode, wie er sie im Gegensatz gegen die sophistische schon in den vorbereitenden Dialogen und noch im Theätetos (p. 148. E. — 151. D. vgl. Thl. I. S. 180 ff.) dargelegt hat. Sie ist nur die Entwicklung der in der Seele bereits schlummernden Erkenntnisskeime von innen heraus durch Entfernung der störenden sinnlichen Hemmnisse, ein Umlenken

nach selber gegebene Erläuterung anschliesst. Richtiger Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 582 f.

der ganzen Seele vom Sinnlichen zum Idealen gleichwie im Gleichnisse des ganzen Körpers der Gefesselten zum Lichte, während die sophistische Methode die Seele als ein ursprünglich Leeres ansieht, in welches die Erkenntniss von aussen her erst hineinzupfropfen ist, gleich als ob man jenen Gefesselten erst Augen einzusetzen hätte. Die übrigen Tugenden (Vorzüge) der Seele, setzt Platon hinzu, mögen in der That durch Gewöhnung und Uebung selber überhaupt erst entstehen, aber die Erkenntniss, die theoretische Vernunft ist — und damit bestätigt sich bereits das S. 160. von uns Vorweggenommene — das eigentlich Substantielle von ihr, das wohl in eine niedrige, bloss den Schein berechnende Klugheit verkehrt, aber nie ausgerottet werden kann. Denn, wie schon oben (S. 183. vgl. S. 138 f.) bemerkt, die grössten Bösewichter sind auch die scharfsinnigsten, die daher, wenn nur rechtzeitig die sinnlichen Lüste, die sich ihrer Vernunft angehängt haben und sie wie Bleigewichte zum Niedrigirdischen herabziehen, ihnen ausgeschnitten wären, nach der umgekehrten Seite hin das Grösste geleistet haben würden, p. 518. B.—519. B.

Aber das Gleichniss hat zum Dritten und Vierten auch noch seine gedoppelte politische Seite. Es beseitigt nunmehr zunächst vollends das obige (s. S. 182 ff.) Vorurtheil von der Unbrauchbarkeit der Philosophen für die Staatsverwaltung und veranschaulicht den Grund für die Entstehung desselben, indem die gewöhnlichen Staaten mit dem in der Höhle verglichen werden. Wenn man die Gefesselten ans Licht führt, so werden ihre Augen schmerzlich von der ungewohnten Helle geblendet, und sie sehen anfangs erst recht Nichts und zürnen vielmehr dem, der sie ans Licht führt. Gerade so beginnt die Philosophie mit dem Ueberführtwerden von der bisherigen Unwissenheit und mit einer dadurch entstehenden Verwirrung und einem Irrewerden der Vorstellung an sich selber, mit der „Verwunderung", wie es im Theät. p. 155. C. D. hiess, und schon jene Ueberführung kränkt die Eitelkeit, und auch der übrige Weg der Erkenntniss ist allerdings „steil" und beschwerlich. Und ferner werden jene Gefesselten gewiss von dem ihrer Genossen, der, nachdem er an das Tageslicht gelangt war, wieder zu ihnen zurückkehrt und nun umgekehrt seine Augen erst wieder an das Dunkel gewöhnen muss, behaupten, er habe sich

dort oben nur dieselben verdorben und es sei dort kein Heil zu finden; ja sie würden — von Neuem, wie schon oben S. 185. eine Anspielung auf das Schicksal des Sokrates — fortan Jeden, der sie zu befreien versuchte, wohl gar umzubringen im Stande sein. Gerade so wird bei jenem Vorwurf gegen die Philosophen nicht bedacht, dass man nicht bloss geblendet wird, wenn man vom Dunkeln ins Helle, sondern auch wenn man vom Hellen ins Dunkle kommt, derselbe Gedanke, der schon im Theät. p. 175. B. ff. 177. B. ausgesprochen ward[2]), dass die Männer der gemeinen Praxis — eben nach jener Lehre von der Verwunderung — sich bei philosophischen Dingen eben so ungeschickt anstellen, als die Philosophen, wenn sie einmal mit dieser schlechten Praxis sich zu befassen genöthigt sind. — p. 515. C. — 516. A. 516. E. — 517. A. 517. D. — 518. B.

Aber der Schluss wird hieraus, wie schon oben S. 105 bemerkt, im Theätetos noch nicht gezogen, welcher gleichsam die Kehrseite zu jenem Vorurtheil bildet und um dessen willen daher das letztere hier noch einmal herbeigezogen werden musste, dass nämlich die wirklich Befreiten umgekehrt auch ihrerseits keine Neigung haben werden in die Höhle zurückzukehren, um Ehre und Herrschaft im Staate der Gefesselten zu erwerben, p. 516. C. — E., und eben so wenig die Philosophen sich mit den Erdendingen zu befassen, p. 517. C., dass sie aber trotzdem zur Herrschaft im wahren Staate eben so befähigt als verpflichtet sind, um ihm, dem sie wirklich ihre Bildung verdanken, ihr Lehrgeld abzutragen, während in den gewöhnlichen Staaten, wo sie gleichsam wild, ja wider deren Willen aufwachsen, eine solche Pflicht natürlich nicht vorhanden ist. Dieser schon oben S. 190. kurz angedeutete Punkt wird nunmehr hier näher ausgeführt und der schon im Anfang des vierten Buches (S. 147.) geltend gemachte Grundsatz auch auf sie angewandt, dass auch ihnen keine andere und höhere Glückseligkeit, als das Heil und Interesse und die Einheit des Ganzen zulässt, zu verstatten sei; doch ist bereits dort oben (S. 190.) gezeigt worden, wie in Wahrheit doch auch ihr eignes Interesse mit dieser Pflicht zusammentrifft. Nur so wird der Staat wahrhaft uneigennützig verwaltet und die Herrschaft nicht anstatt zu seinem höchsten Bindemittel

2) Steinhart a. a. O. V. S. 224 f.

vielmehr zum Zankapfel gemacht. — p. 519. B. — 521. C. Diese Darstellnng leitet zum fünften Abschnitt über, in welchem sich an die Erziehung der Herrscher ihr weiterer Lebenslauf anschliesst.

So erscheint nun aber fünftens auch der wahre Staat, das Höchste des Irdischen, nur als eine Veredelung jener Höhle und das Jenseits als die wahre Heimath des Philosophen, weil es ihn der reinen Erkenntniss der Ideen näher führt, und so arbeitet dieser ganze Abschnitt von Neuem auch schon dem zehnten Buche vor. Auch die richtige Lehrmethode weist ferner deutlich auf die Wiedererinnerungslehre und somit auf die Präexistenz zurück [3]). Und nun erinnert sich auch wohl ein Jeder an den Schlussmythos im Phädon, in welchem unser Wohnsitz nur als eine Höhle in der Erde beschrieben und es so dargestellt ward, als ob auf den Höhen der letzteren bereits ein vollkommneres Geschlecht wohne, und dann von da zurück an die noch höhern und vollkommneren Wohnungen der Gestirne und ihrer Bewohner und an ihren Auszug gleichfalls auf steiler Bahn zum überweltlichen oder, wie er hier bezeichnet wird, zum intelligiblen Orte (νοητὸς τόπος, p. 517. B.) Dort also ward die höchste Erhebung der Erkenntniss, wie sie den Seelen der Gestirne und ihrer vernünftigen Bewohner zukommt, also die der Präexistenz, hier die im Erdenleben mögliche dargestellt [4]). Und so weist auch gleich im ersten Abschnitt die Bezeichnung der Sonne als einer der innerweltlichen Gottheiten, p. 508. A., auf das zehnte Buch hin.

XXXII. Der vierte Abschnitt des fünften Haupttheils: Darlegung des philosophischen Lehrcursus selber, VII. p. 521. C. — 535. A.

Der höhere Lehrgang wird nunmehr zunächst an den musisch-gymnastischen durch die Bemerkung, dass der nächste Gegenstand der Gymnastik nur der Körper, also das recht eigentlich Werdende und Vergehende sei, und dass sie daher die Seele noch nicht zum Sein hinaufführe, und sodann durch die Wiederholung der der musischen Kunst nach ihren drei Bestand-

3) Vgl. über dies Alles Steinhart am eben angef. O.

4) Vgl. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 574 ff., dessen Bekämpfung der Zusammenstellung des Gleichnisses von der Höhle mit dem Schlussmythos des Phädon unsere Anwendung derselben nicht trifft.

theilen (s. S. 129.) Wort, Tonweise und Rhythmos, zuzuschreibenden Wirkungen angeknüpft: sie erzeugt wohl Harmonie und innern Tact der Seele, aber nicht Erkenntniss, und ihr Mittel ist eben vielmehr zunächst erst die praktische Gewöhnung (s. S. 133.). Alles Technische überhaupt, wird sodann aus VI. p. 495. C. ff. (vgl. S. 184.) wiederholt, zieht die Seele zum Niedrigsinnlichen herab. — p. 521. C. — 522. B. Aber es steckt in ihnen allen ein sie beherrschendes Gemeinsames, die Zahl, und die Arithmetik ist das nächste wahrhaft wissenschaftliche Bildungsmittel. Die Wahrnehmung der Vielheit oder sinnlichen Einheit als solche freilich regt die meisten Menschen noch nicht zum weitern Nachdenken an [5]), wohl aber die entgegengesetzter Eigenschaften an demselben Dinge, denn dies treibt die Seele dies als Eins wahrgenommene Entgegengesetzte doch vielmehr von dem Dinge abzuziehen und als Zweierlei begrifflich zu sondern, und eben so ist es mit der hierin zugleich mit enthaltenen Wahrnehmung der Einheit des Subjects bei der Vielheit seiner Theile oder Prädicate, denn dies heisst eben zugleich die entgegengesetzten Eigenschaften der Einheit und Vielheit an demselben Dinge wahrnehmen. Die nächste Abstraction, die Platon daher, um sie als solche zu bezeichnen, auch schon mit dem eigentlich nur der Idee zukommenden αὐτὸ καθ' αὑτό (p. 524. C.) beehrt, ist also die Zahl; spricht er aber dabei noch von einer Wahrnehmung derselben, so geschieht dies, weil der nächste Schritt noch nicht die reine Abstraction, sondern die Betrachtung derselben an den Dingen, die benannte Zahl ist, und damit ergiebt sich auch jenes αὐτὸ καθ' αὑτό als eine nur erst vorläufige Bezeichnung. Betrachtet man jede Zahleinheit und die Eins selbst nur für sich, so regt dies nicht zu weiterem Nachdenken an; rechnet man aber, so zeigt sich wieder jede Zahl als Einheit und Vielheit zugleich und so treibt dies noch näher zum Nachdenken über den Begriff der Einheit und Vielheit selber. Aber es fehlt auch so noch ein wesentliches Mittelglied, indem von jener gewöhnlichen praktischen Rechenkunst der nächste Schritt vielmehr erst die rein theoretische Beschäftigung mit den von den Dingen völlig abstrahirten Zahlen, mit

5) Vgl. Wiegand Zeitschr. f. d. Alterth. 1835. S. 428 f. Uebers. S. 348 f. Anm. Steinhart a. a. O. V. S. 228.

den allgemeinen arithmetischen Formeln ist: dies sind nunmehr hier wiederum die αὐτοὶ οἱ ἄριθμοι, p. 525. D., und noch nicht die Ideen der Zahlen oder gar die als Idealzahlen veranschaulichten Ideen des späteren platonischen Systems, von welchem hier noch keine Spur zu finden ist[6]). Man sieht es den Ausdrücken Platons an, dass er das Ungenügende des Rechnens selbst mit unbenannten Zahlen und das Bedürfniss der Buchstabenrechnung, die es noch nicht gab, bereits fühlt. Sehr dunkel sind freilich die folgenden Worte, p. 525. E. f., dass die rechten Zahlenlehrer die wahre Einheit, αὐτὸ τὸ ἕν, als etwas Untheilbares betrachten und dass nach ihnen viele solche untheilbare, schlechterdings einander gleiche Einheiten bestehen. Es scheinen die Pythagoreer gemeint zu sein, welche die Eins als die Wurzel aller Zahlen ansahen. Will nun Platon etwa sagen, dass sie mit Recht auch jeden Bruch als eine Vielheit auffassen, in welcher die Einheit steckt, oder will er vielmehr, wie es auch Steinhart[7]) zu nehmen scheint, sie tadeln, dass sie die Brüche noch gar nicht beachteten und nicht einsahen, dass somit alle andern Zahlen eben so gut in der Eins, wie die Eins in allen anderen Zahlen steckt, und dagegen geltend machen, dass auf die Idee der Einheit angewandt, ihre Auffassung allerdings — nur aber so, dass es nur eine wahrhaft seiende Einheit, aber nicht viele giebt — richtig ist, indem die Idee der Vielheit in der der Einheit und die Vielheit der Ideen in der einen höchsten inhärirt und nicht umgekehrt? Will er zeigen, dass so die Ideenlehre die wahre Consequenz der philosophischen Zahlenlehre ist, und sollen dies die Worte des Glaukon andeuten, wenn man jene Leute frage, von was für Zahlen sie eigentlich sprechen, so würden sie antworten müssen: von Dem, was sich nur denken, sonst aber auf keine Weise handhaben — womit sich also auch nicht mehr rechnen — lässt? Dann würde auch der Unterschied der Zahlen von den Ideen klar sein, indem jede auch unbenannte Zahl doch in unendlicher Vielheit existirt, nicht aber so ihre Idee; und ein Gleiches würde von dem Unterschiede

6) Wiegand Uebers. S. 352 f., der aber die Ideen der Zahlen mit den rein mathematischen Zahlen verwechselt. Dass hier zuerst der Unterschied beider von einander auftrete, behauptet Steinhart a. a. O. V. S. 228 f. mit Unrecht, s. Phädon p. 100. D. ff.

7) am eben angef. O.

der Zahl und der geometrischen Grösse gelten: jene hat nur die grenzenlose Vielheit, diese auch die räumliche Getheiltheit an sich. — p. 522. B.—526. C.

Der zweite und dritte Lehrgegenstand sind nun Planimetrie und Stereometrie. Um aber ungezwungen andeuten zu können, wie sehr die letztere zu seiner Zeit noch im Argen steckte, lässt Platon anfänglich den Sokrates gleich zur Astronomie überspringen, damit er überhaupt nur dem Glaukon begreiflich machen kann, dass zwischen ihr und der Planimetrie noch die so gut wie noch gar nicht erfundene Stereometrie ein unentbehrliches Mittelglied bildet [8]). Aber auch der gewöhnliche Betrieb der Planimetrie genügt ihm nicht, er will von mechanischen Hülfsmitteln, Hülfslinien u. s. w., von Ausdrücken wie quadriren und verlängern, die sich nur auf die hingezeichnete sinnliche Figur und nicht auf die ihr zu Grunde liegende reine mathematische Anschauung selbst beziehen, Nichts wissen, hat aber sehr begreiflicherweise anzudeuten vergessen, wie ohne dies Alles geometrische Demonstrationen überhaupt noch möglich wären, und mag auch wohl nur desshalb jene Ausdrücke so sehr tadeln, weil sie dem Vorurtheil, als ob die Geometrie nur zu praktischen Aufgaben von Nutzen sei, Vorschub leisten [9]). — p. 526. C.—528 D.

Als Viertes folgt nun die Astronomie, mit welcher nach pythagoreischer Weise die streng wissenschaftliche Harmonielehre als Fünftes verbunden werden soll, so dass die Gesetze für das Höchste unter dem Sichtbaren und das Schönste unter dem Hörbaren zusammenfallen. Das Nähere deutet Platon erst im Timäos p. 35. B. ff. an; auf die Vollendung der praktisch musikalischen Bildung in dieser Theorie der Musik aber weist er schon p. 522. A. hin, indem er die Musik nur „so weit sie bisher in Betracht gekommen" als etwas Unwissenschaftliches bezeichnet. Die Stereometrie betrachtet den Körper an sich, die Astronomie in seiner Bewegung [10]), s. p. 528. A. z. E. D. z. E., und zwar,

8) Rettig a. a. O. S. 220.

9) Vgl. die umsichtige Erörterung von Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 579., die Steinhart a. a. O. V. S. 229. nicht genügend berücksichtigt hat.

10) Wie Steinhart a. a. O. V. S. 230. in dieser sehr einfachen Bestimmung eine „überraschend feine Erklärung" und den Sinn finden

wie Platon will, eben wieder nur den mathematischen Körper, so dass die Gestirne hier wiederum nur dieselbe Bedeutung haben sollen, wie die Zeichnungen, die Figuren in der Geometrie. Sie sind das Vollkommenste alles Sichtbaren, aber doch stehen ihre Umläufe weit hinter der wahren, streng nach den Zahlenverhältnissen geordneten Bewegung (Langsamkeit und Schnelligkeit) vollkommen mathematisch genauer Körper oder Gestalten an Genauigkeit zurück. Denn die „wahre Schnelligkeit und Langsamkeit" kann nach eben diesem Zusammenhange wiederum nicht[11]) die Idee derselben, sondern nur „die reine mathematische Anschauung der Bewegung" bezeichnen[12]). Heisst es, dass diese Schnelligkeit und Langsamkeit selbst bewegt wird und sodann das in ihrem Bereich Liegende (τὰ ἐνόντα) ihrerseits bewegt, so erklärt sich dies wiederum daraus, dass die Bewegung ihrer reinen Idee nach lediglich die Selbstbewegung des Gedankens (S. 160) und alle körperliche Bewegung somit nur eine passive, ein Mitbewegtwerden durch jene, wobei denn aber in der unmittelbar von der Idee entlehnten des mathematischen Körpers wiederum das Gesetz enthalten ist, welches den entsprechenden physikalischen in Bewegung setzt: jene ἐνόντα sind also die Gestirne, und wenn endlich noch von einem gegenseitigen Verhältniss jener wahren Langsamkeit und Geschwindigkeit die Rede ist, so wird eben damit verlangt, dass die Umlaufszeiten der Sterne oder vielmehr zunächst der Planeten nicht bloss empirisch beobachtet, sondern auch ihre Abstände — gleich den musikalischen Intervallen — rein nach dem Zahlensysteme construirt und darnach die grössere Langsamkeit der weiter von dem Mittelpunkte des Weltalls entfernten begriffen werden soll, wie Platon im Timäos p. 36. 38. B. ff. genauer ausführt[13]). Pla-

kann, dass nur Weltkörper den Verein der Centripetal- und Centrifugalkraft darstellen, ist mir räthselhaft.

11) Wie Steinhart a. a. O. V. S. 691 f. Anm. 220. will; jedenfalls würde aber dann doch die Consequenz erfordern, auch unter der „wahren Gestalt" die Idee derselben zu begreifen, während Steinhart trotzdem die Kugelform der Sterne darunter versteht.

12) Wie Schleiermacher a. a O. III, 1. S. 44. und Zeller a. a. O. II. S. 206. Anm. sehr richtig bemerken.

13) Damit dürfte denn die schwierige Stelle p. 529. D. ihre Erklärung gefunden haben; mit der scharfsinnigen Deutung von Steinhart kann ich aus den Anm. 1011. dargelegten Gründen nur theilweise über-

ton sieht also wenigstens so viel schon ein, dass auch die Himmelskörper keine vollständige Kugeln sind und keine vollständige Kreisbewegung beschreiben; und ferner ergiebt sich aus dieser Darstellung ein weiterer Unterschied der mathematischen oder wenigstens geometrischen Grösse von ihrer Idee: erstere hat auch bereits die räumliche Bewegung und ist nur noch frei von dem Wechsel des Werdens[14]), wogegen es, wie Platon jetzt noch einmal deutlicher wiederholt, thöricht sein würde zu glauben, dass die Weltkörper als sinnliche Dinge stets auch nicht das Mindeste von ihren Umlaufsgesetzen abweichen sollten. Die Astronomie hat also nur um der mathematischen Probleme willen, die sie stellt, Bedeutung, nicht aber um der Beobachtung der abweichenden Erscheinungen willen[15]), an welcher die gewöhnliche Betriebsart dieser Wissenschaft hängt, die daher auch, weit entfernt den Geist zum wahrhaften Sein empor zu heben, ihn vielmehr zum Sinnlichen herabdrückt. Die Ansicht von der Erhabenheit dieser gewöhnlichen Astronomie beruht nur auf der Verwechselung des begrifflich und des sinnlich und räumlich Höheren, p. 528. E. ff. So leitet uns Platon hier selber an, es nicht buchstäblich zu nehmen, wenn er in seinen Mythen das Letztere als Bild des Ersteren gebraucht, wozu denn noch kommt, dass er im Tim. p. 62. C. ff. die räumlich höhere Lage der Sterne selbst im Gegensatz zur Erde wegen der Kugelgestalt des Weltalls als eine unrichtige Anschauung verwirft, obwohl allerdings auf ihrer Stelle, die sie je näher nach dem Umkreise des letztern zu einnehmen, auch ihre desto höhere Vollkommenheit beruht. Einen ähnlichen Seitenhieb erhalten die den Pythagoreern entgegenstehenden Empiriker in der Theorie der Musik[16]) oder die

einstimmen. Zu τῶν ἀληθινῶν ergänze ich mit ihm φορῶν, und eigentlich hätten auch die φοραί der Gestirne Subject sein sollen, während die letzteren mit einer nachlässigen Kürze selber dazu gemacht sind.

14) Zeller a. a. O. II. S. 249 f. mit der Anm.

15) Wenn daher zu einer Erklärung der Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen in dem astronomischen Systeme Platons kein Raum ist, so wundere man sich darüber nicht. Vielmehr ist dies gerade eine von jenen abweichenden Erscheinungen, die ihn in seinem Irrthum bestärkten.

16) Auch die Schlussworte p. 531. B. C. ταὐτὸν γὰρ ποιοῦσι beziehe ich mit Stallbaum z. d. St. auf sie und nicht auf die Pythagoreer. Anders freilich Wiegand Uebers. S. 367. Anm., der sich dabei auf p. 530 E beruft. Allein an dieser Stelle wird nur der Tadel gegen die Py-

sogenannten Organiker im Gegensatz gegen die Harmoniker[17]), eine Schule, die mithin nicht erst von Aristoxenos ihren Ausgang nahm. — p. 528. D. — 531. D.

Alle diese Wissenschaften haben nun aber allerdings zumal für Kriegsmänner, wie die Staatsherrscher doch zugleich sein sollen, auch ihren praktischen Nutzen, dessen wahre Bedeutung aber doch nur denen einleuchten wird, die jenen theoretischen richtig gewürdigt haben, p. 527. D. ff., und in Bezug auf den letztern kommt zu der eigentlich wesentlichen, materiellen Seite auch noch dies als „Beiwerk" hinzu, dass die mathematischen Studien eine treffliche formale Uebungsschule des Geistes sind, p. 526. B. f. 527. C.

Sie alle sind nun aber auch in dieser idealen Form doch nur erst die Vorschule der Dialektik. Ueber diese und ihren Unterschied von der Mathematik wird nunmehr nur das schon im zweiten Abschnitt Erörterte kurz wiederholt, und Platon hat absichtlich im Voraufgehenden den Glaukon so gezeichnet, dass er noch zu sehr an einer praktischen und sinnlichen Auffassung hängt, um einer eingehenderen Auseinandersetzung durch die Antwort des Sokrates vorbeugen zu können, Glaukon werde ihr noch nicht zu folgen vermögen, und eben so wird eine genauere Bestimmung der Unterschiede zwischen den Objecten der Dialektik, der Mathematik und der Vorstellung, also Ideen, mathematischen Grössen und Sinnendingen, als hier zu weit führend bezeichnet, Alles im engsten Anschluss an die schon oben (s. S. 193.) gethanen Aeusserungen. Auch die mathematischen Wissenschaften sind noch nicht Wissenschaften im strengen Sinne des Worts, und wer es nicht zur dialektischen Erkenntniss gebracht hat, von dem muss man immerhin noch sagen, dass er mehr einem Träumenden, als Wachenden gleicht und so gleichsam schon vor seinem Tode entschlafen ist — abermals schon ein Vorausblick auf die Eschatologie des zehnten Buches. Ergänzend gedenkt Platon noch im Vorbeigehen dreier Künste, und zwar offenbar solcher, die auf der πίστις beruhen. Es scheint die niedere Physik nach ihren beiden Seiten hin, der Betrachtung der

thagoreer angedeutet, dass sie nicht von den Zahlen auf die Ideen zurückgingen.

17) Vgl. Böckh Heidelb. Studien III. S. 47. Martin Etudes sur le Timée I. S. 389 ff.

sinnlichen Seele und des körperlichen Organismus, und sodann alle Technik gemeint zu sein (s. o. S. 198.)[18]). — p. 531. D. — 534. E. [19]).

Diese ganze Gliederung der Künste und Wissenschaften schliesst sich somit eng an die im Philebos gegebene an, wo auch die Unterscheidung der reinen und angewandten Mathematik bereits hervortritt, die niedere Musik aber noch nicht durch die höhere ergänzt ist[20]). Wenn die Arithmetik übrigens den Anfang dieser Bildung macht, so geschieht dies nicht, weil sie am Niedrigsten steht[21]), sondern gerade umgekehrt, weil alle stetigen Grössen in den Zahlenverhältnissen ihre Gesetze haben und daher nicht ohne diese verstanden werden können.

XXXIII. Der fünfte Abschnitt des fünften Haupttheils: die gesammte Lebensordnung des Herrscherstandes, VII. p. 535. A.—541. B.

Zusammenfassend geht dann Platon noch einmal auf die zur Aufnahme aller dieser Wissenschaften nothwendigen Anlagen und die Prüfung derselben nach Massgabe des vierten Abschnitts vom zweiten und des dritten Abschnitts vom vierten Haupttheil (S. 142 f. 179 ff.) zurück, um dann die Dauer der Beschäftigung mit den verschiedenen Unterrichtsgegenständen anzugeben und endlich den Lebenslauf der so Erzogenen weiter zu verfolgen. Die frühere Bestimmung (S. 143. vgl. 182.), dass zu Herrschern Bejahrtere aus den übrigen Wächtern ausgesondert werden sollen, wird jetzt näher dahin berichtigt, dass dies nur von

18) An die gemeine Rhetorik mit Steinhart a. a. O. V. S. 232. u. 695 f. Anm. 223. hier zu denken, hindert mich der Umstand, dass sie ja nach Platon ganz zu verwerfen und, wenn man hiegegen die bedingte Billigung der Richtung des Isokrates am Schlusse des Phädros anführen könnte, dass sie ja vielmehr als nachahmende Kunst der schlechtesten Art aufzufassen ist.

19) Aus diesem Absatze über die Dialektik mit Steinhart einen besonderen — fünften — Abschnitt zu machen sehe ich keinen Grund.

20) Vgl. Steinhart a. a. O. S. 232 u. 694. Anm. 226., wo aber das dort und S. 231. Behauptete hiernach zu berichtigen ist, und eben so wenig durfte in jenem Dialog von Steinhart bereits die Unterscheidung der Ideen und des Mathematischen gefunden werden.

21) Wie Steinhart a. a. O. V. S. 228. meint.

dem eigentlichen Herrschercollegium, von der höchsten Staatsbehörde gilt. Die Zöglinge sollen schon als Knaben mehr spielend mit den mathematischen Wissenschaften beschäftigt werden, um so erkennen zu lassen, ob sich ihr Geist von freien Stücken zu denselben neigt und weil der Freie zu Nichts gezwungen werden soll, (vgl. S. 154 f. 181.) wozu ihm die Anlage versagt ist, und der Geist sich auch zu dergleichen nicht zwingen lässt. So legen alle gemeinsam zuerst in der musischen, dann vom 17. bis 20. Jahre vorzugsweise in der gymnastischen Bildung — weil während derselben der Geist zu keiner ernstern Beschäftigung aufgelegt ist — ihren Cursus zurück; die während dieser Zeit als mathematisch Begabte Erprobten kommen sodann in eine höhere Abtheilung und werden jetzt 10 Jahre hindurch in streng methodischer und systematischer Weise in den mathematischen Wissenschaften unterwiesen; und nur wer sich hiebei als einen Solchen bewährt, der diesem Zusammenhange leicht zu folgen vermag, ist auch zum Dialektiker geeignet und kommt in die höchste Erziehungsclasse. Was aus den Zurückbleibenden später wird, sagt Platon nicht; wahrscheinlich Officiere niederen Grades. Erst vom 30. Jahre soll der dialektische Unterricht beginnen, weil jüngere Leute — ein Rückblick auf Philcb. p. 15. B. — 16. A., s. o. S. 9 f. — durch ihn vielfach zu Skeptikern und Eristikern werden, die über Alles hin und her räsonniren und Alles kritisiren und in Folge dessen nicht darüber hinauskommen, das Ungenügende der blossen Vorstellung einzusehen, dagegen positiv zum Begriff nicht vordringen und damit allen sittlichen Halt verlieren. Eben desshalb, wird hier nun erläuternd hinzugefügt, ist die schon in dem letzten jener obigen Abschnitte aufgestellte und hier (p. 535. A.) wiederholte Forderung so nothwendig, dass ein ächt philosophischer Geist schon von Natur mit der Lebhaftigkeit Ruhe verbinden muss, und es ist wohl darauf zu achten, dass die noch so sorgfältig in den vorbereitenden Lehrgängen Geprüften, trotzdem dass sie auch schon das 30. Jahr hinter sich haben, nicht dennoch in diesen Fehler verfallen. Dieser Unterricht soll 5 Jahre dauern und, nachdem so die Erziehung vollendet ist, haben diese Männer bis zum 50. Jahre in Feldherrnstellen und Staatsämtern sich gegen alle Versuchungen zu bewähren, bevor ihnen wieder wissenschaftliche Musse zugestanden und sie in das eigentliche Herrschercollegium aufgenommen

werden, um so abwechselnd die oberste Leitung des Staats zu zu übernehmen und so zeitweise jener ihnen einzig erwünschten Musse zu entsagen, bis der Tod sie von dieser Verpflichtung erlöst und ihrer wahren Heimath, dem Jenseits, zuführt. Und ganz ein Gleiches gilt auf Grund des dritten Hauptheils (s. o. S. 168—170) vom weiblichen Geschlecht.

Nicht minder wiederholt Platon auch hier (s. o. S. 184.), dass die Beschäftigung mit der Philosophie seitens solcher Leute, welchen ihre Anlagen keinen ausreichenden Beruf dazu geben, viel dazu beigetragen hat, dieselbe in Verruf zu bringen, um aus dem eben entwickelten Zusammenhange dieser Sache noch die neue Seite abzugewinnen, dass namentlich auch jene jungen disputirwüthigen Leute zu dieser Classe gehören und eine bedeutende Schuld hieran tragen. Die ganze, hier entwickelte Lebensordnung der Herrscher enthält aber nunmehr die genaueren Ausführungen der kurzen, im Schlussabschnitt des vorigen Hauptheils (S. 186 f.) gegebenen Andeutungen, die durch die dazwischen liegende ideelle Begründung eben in diesen weiteren Ausführungen aus blossen Hypothesen zu gesicherten Lehrsätzen geworden sind. Und endlich wird der Abschluss des vorigen Hauptheils in dem vorliegenden durch die Wiederholung dessen angekündigt, dass dieser Staat keineswegs bloss ein frommer Wunsch sei (vgl. S. 188.), und die Art seiner wirklich erfolgreichen Einführung noch weiter dahin verfolgt, dass das junge Geschlecht vom zehnten Jahre ab von dem alten, verderbten abzutrennen und nach den entwickelten Grundsätzen ungestört durch die schädlichen Einflüsse des letzteren zu behandeln sei. Dies ist eben der erste Schritt zur Reinigung des Staats nach dem Vorbilde der Idee des Guten (S. 190.).

XXXIV. Der sechste Hauptheil: die Stufenfolge der schlechten Staats- und Seelenverfassungen (Buch 8 und 9).

Erster Abschnitt: Einleitung (bis VIII. p. 547. C.)

Die Untersuchung knüpft jetzt den am Ende des vierten Buches abgerissenen Faden wieder an, um durch den Vergleich der andern Staats- und Seelenverfassungen mit der besten die Frage, ob nicht Gerechtigkeit auch unter den ungünstigsten

äusseren Bedingungen allein wahrhaft glückselig mache, vollends zu entscheiden. Zu diesem Zwecke erfolgt als Einleitung zu diesen Untersuchungen zunächst eine kurze Recapitulation des ganzen bisherigen Gesprächsganges, wobei durch die Bemerkung des Glaukon, man habe es dem Sokrates schon in den vier ersten Büchern anmerken können, dass er „einen noch schöneren Staat und Mann" im Auge habe, noch einmal nachdrücklich der Schein beseitigt wird, als ob die zwischeneingeschobenen Theile eine blosse Episode wären. Denn dass die weitere in ihnen enthaltene Ausführung des blossen „Entwurfs" oder „Umrisses," den jene ersteren Bücher ausgesprochenermassen (III. p. 414. A. s. S. 142. vgl. S. 143. und 149 f.) nur erst geben sollten, den idealen Staat und dessen höchste, herrschende Bürgerclasse erst in ihrer wahren Vollendung erscheinen lassen würde, das konnte schon aus der ausdrücklichen Erklärung III. p. 416. B. (s. S. 143.) geschlossen werden, dass die blosse musisch-gymnastische Bildung der Wächter schwerlich bereits genügen werde; und eben so trat IV. p. 423. E. f. doch schon so viel heraus, dass die für den Augenblick übergangene Weiber- und Kindergemeinschaft ein wesentliches Förderungsmittel zur Tüchtigkeit des Staates sei und mithin die letztere bei näherer Ausführung dieses Punktes erst recht in ihr volles Licht treten musste[22]); — p. 543. A. — 544 B.

Ein zweiter Absatz giebt nun hierauf kurz die vier in Betracht zu ziehenden Staats- und die ihnen entsprechenden Seelenverfassungen an, wie die letzteren in der Regel in den ersteren ausgebildet zu werden pflegen. Ausnahmen werden natürlich stets vorkommen, denn offenbar hat Platon dies nicht so gemeint, als ob nicht auch in der besseren Staatsform sich schlechtere Charaktere und umgekehrt erzeugen könnten, da wir ja bereits gesehen haben, dass trotz der zur Zeit allein bestehenden mangelhaften Staaten das Geschlecht der Philosophen noch nicht ganz ausgestorben ist und eben darauf allein die Möglichkeit ei-

---

22) Rettig a. a. O. S. 239 f., auch Gernhard *Quaestionum Platonicarum spec.* I. *Commentatio* I S. 3—8., welcher aber zu einseitig nur diesen letzteren Punkt der Weiber- und Kindergemeinschaft hervorhebt. — Mit Unrecht meinen daher Schneider Uebers. S. 307. und Wiegand Uebers. S. 394. Anm., dass Glaukon das Obige erst aus dem Inhalt des sechsten und siebten Buches geschlossen habe.

ner bessern Zukunft beruht. Auch hier wiederholt sich nämlich der obige Cirkel (s. S. 149. 152.), dass der Staat seinen Charakter erst durch den seiner Bürger empfängt, dass die Staatstugend erst die Aussenseite der inneren Seelentugend, und dass er demnach als das Bild im Grossen (s. S. 107.) zu betrachten ist, d. h. dass sein Charakter in der Regel auch den seiner Bürger bestimmt (vgl. S. 109 f. 115. 166. 184 f.), und dass daher auch hier die Betrachtung dieses grösseren Organismus wieder vorangehen muss. Ausser den vier Hauptformen giebt es nun noch allerlei Mischformen und Spielarten, auf welche hier keine weitere Rücksicht genommen werden kann. — p. 544. B. — 545. C.

Hat nun aber Platon vorher (S. 149.) dargelegt, dass der wahre Staat alle Mittel in sich trägt, um immerfort im Guten zu wachsen, so fern gute Erziehung der voranfgehenden Generation auch gute Anlagen bei der nachfolgenden hervorruft und die Herrscher überdies für das Letztere auch noch durch das materielle Mittel der Beaufsichtigung der Ehen und was sich daran anschliesst (S. 170 ff.) zu sorgen wissen; so musste er nunmehr der sich scheinbar nothwendig hieraus ergebenden Folgerung vorbeugen, als ob dieser Staat, einmal eingeführt, von ewiger Dauer sein und nie seinen letzten Höhenpunkt der Vollendung erreichen werde, um dann auf ihm stehen zu bleiben oder aber allmälig wieder von ihm herabzusinken; und dies ist eben der Grund, wesshalb Platon die begriffliche Abfolge der Verfassungen in die Form eines zeitlichen Ueberganges derselben in einander einkleidet. Wir haben es hier nun recht eigentlich mit einer Frage des Werdens und zwar genauer nicht des Entstehens, sondern des Vergehens zu thun, und dass eben darum hier keine rein wissenschaftliche, sondern nur eine mythische Antwort möglich ist, deutet Platon selbst auf das Bestimmteste an, indem er nicht bloss „nach Dichterweise" die Musen um Begeisterung und Erleuchtung anruft, sondern auch diese Antwort ihnen selber in den Mund legt und ausdrücklich als einen „Scherz der Musen" bezeichnet, ganz ähnlich wie er im Mythos des Staatsmannes (p. 268. D. s. Thl. I. S. 317.) zum Mindesten auf die scherzhafte Beimischung aufmerksam machte, indem er ferner den feierlich orakelnden und geheimnissvoll andeutenden Ton dieser Antwort selber hervorhebt (τραγικῶς), und indem endlich die Herrscher seines Staates, die doch Philosophen sind, selber mit der verhängnissvol-

len Zabl unbekannt sein sollen, so dass wir also ein eigentlich buchstäbliches pbilosophisches Dogma gar nicht in ihr zu erblicken haben. Aber von jeder Dichtung nnd jedem Mytbos bat Platon ja oben (S. 118 ff.) neben dem Scherze auch Wahrheit verlangt, und so muss denn auch hier hinter dem Scherze doch zugleich die ernsthafte Lösnng jener Frage, so weit sie sicb überhaupt geben lässt, verborgen liegen.

Ganz ernst gemeint ist nun znnächst solbstverständlich der an die Spitze gestellte Satz, dass alles Entstandene auch wieder untergeben muss, und ebenso ist nach Allem der Untergang des Idealstaates nicht von innen herans, sondern nur durch Einwirkungen von aussen, die nicht in der Macbt seiner Herrscber liegen, sondern im gesammten Weltzusammenhange begründet sind, möglich. Und diese Einwirknngen können in der Tbat nnr darin bestehen, worein Platon sie setzt, dass gerade so, wie zn gewissen Zeiten trotz der sorgfältigsten Ackerbestellung Misswachs entsteht, nngeachtet aller Bemühungen der Herrscber und ganz der bisherigen Regel zuwider einmal ein ganzes Geschlecht geboren werden kann, an dessen nnzureichenden Anlagen sich alle Erziehung fruchtlos erweist. Es muss nun aber auch anschaulich gemacht werden, dass dieser Fall nicht bloss znfälligerweise eintreten kann oder bloss erfahrungsmässig wirklich eintritt, sondern auch kraft des gesammten Weltzusammenhanges nothwendigerweise eintreten mnss und dass eben hierin wiederum auch diese Analogie des Misswachses der Pflanzen ihren tiefern Grund hat. Und so fasst denn Platon jenen allgemeinen Satz von der Vergänglichkeit alles Entstandenen zunächst in die etwas bestimmtere, aber noch immer sehr allgemeine und dunkle Formel, dass bei jedem Geschlecht lebendiger Wesen Gedeiben und Misswachs an Körper und Seele periodisch wechseln (*κύκλων περιφοράς*, zugleich ein Wortspiel mit *φορά* und *ἀφορία*), dass diese Perioden durch die Umwendungen (*περιτροπαί*) gebildet werden, nnter denen man von vorn herein keine anderen als dio der ganzen Welt oder mit andern Worten ähnlicbe, nnr weit längere Perioden derselben vermutben wird, und dass ihre grössere oder geringere Länge bei jeder Gattung der längeren oder kürzeren Lebensdaner von deren Individnen entspricht. Ausnahmen von dieser letztern Regel sind ohne Zweifel nicht ausge-

schlossen[23]); aber es liegt dem Platon wenigstens im Grossen und Ganzen daran, auch bis in das Einzelnste hinein das Verhältniss des Makrokosmos und Mikrokosmos festzuhalten, so dass also wie der Einzelne so auch die Gattung ihre Jugend und ihr Alter hat und so dass auch sie, wie unter den Einzelwesen freilich nur noch der Mensch nach dem Tode zu erneutem Leben erwacht, nach Ablauf der alten Periode verjüngt eine neue antritt. Ein besonderer astrologischer Einfluss der Gestirne und ihrer Constellationen auf diese Verhältnisse scheint damit, wie auch Timäos p. 40 C. f. beweisen dürfte, nicht angenommen zu worden[24]), sondern sie kommen einfach nur in so weit in Betracht, als eben durch ihre Umläufe alle Zeitabschnitte bezeichnet werden. Genauer und mit näherer Anwendung auf die vorliegende Frage wird nun diese allgemeine Formel im Folgenden bestimmt[25]) und die „Umwendungen" sofort durch die Erklärung, dass auch „das göttliche Erzeugniss," d. h. offenbar das Weltall, eben solche Perioden habe, näher bezeichnet; und da wir nun schon aus dem Phädros (s. Thl. I, S. 234, 242 f. vgl. 258.) wissen, dass alle 10000 Jahre wie für die vernünftigen Einzelseelen eine neue Präexistenz, so auch für die Gestirne selbst eine neue Fahrt in den „überweltlichen Ort" der Ideen und eine neue Sättigung mit deren wahrhaftem Sein, also mit andern Worten ein neuer Eintritt ins Dasein, eine Verjüngung der alt gewordenen Welt beginnt; da ferner im Timäos p. 39 D. das grosse oder „vollkommene" Jahr auch astronomisch durch die Rückkehr aller Planeten zu derselben Constellation festgestellt und die Zahl, welche seine Dauer bezeichnet, gleichfalls die „vollständige Zeitenzahl" (*τέλεος ἀριθμὸς χρόνου*) genannt wird[26]); so stimmen die meisten neueren Erklärer mit dem vollsten Rechte

23) Sonst müsste man freilich mit Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 587. die Consequenz ziehen, „dass die Eichen und Elephanten z. B. längere Perioden haben würden, als der Mensch".

24) Zellers entgegengesetzte Annahme a. a. O. II. S. 307. stützt sich offenbar auf die falsche Lesart Tim. p. 40. D. *τοῖς δυναμένοις* statt *τοῖς οὐ δυν.*

25) Wie Schleiermacher am eben angef. O. sehr richtig bemerkt.

26) Es ist daher ein missbräuchlicher Ausdruck der heutigen Astronomie, den Namen des „platonischen Jahres" mit dem Ablauf der Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen zu verbinden. S. Anm. 1015.

darin überein, dass auch hier die „vollkommene“ Zahl (ἀριθμὸς τέλειος), welche die Länge einer solchen Weltperiode in sich fasst, eben keine andere als die von 10000 Jahren sein kann. Vollkommen heisst diese Zahl als Potenz der Zehn, welche das Mass aller Zahlen ist[27]), und vielleicht gerade als die vierte Potenz derselben, um auch der Tetraktys, die nach den Pythagoreern gleichsam als eine Zehn im Kleinen sich darstellt, weil die Summe der vier ersten Zahlen gleich Zehn ist[28]), mit dieser Schule ihr Recht zu geben. Und aus dem Obigen folgt denn wiederum Zweierlei unwidersprechlich, einmal, dass auch die andere Zahl, welche die Grenze zwischen den besseren und schlechteren menschlichen Geburten setzt[29]), nur Jahre bezeichnen kann[30]) und dass sie zweitens, da sie eben als diese Begrenzung nach dem Obigen mit der Dauer der besten Verfassung zusammenfällt, kleiner als jene andere, vollkommene sein muss, da der gute Staat als der weit kleinere und eben desshalb unvollendetere Organismus unmöglich auch nur eben so lange dauern kann als die ganze Welt, von welcher er nur ein so geringer Theil ist[31]). Bezieht man nun das folgende ὧν auf diese beiden Zahlen, so wäre dann bereits ausdrücklich gesagt, dass ihr Verhältniss in den kleinsten Zahlen ausgedrückt (πυθμήν)[32]) das von 4 : 3 (ἐπίτριτος) und folglich die zweite

27) Vgl. über alles Bisherige bes. Hermann Marburger Sommerkatalog 1839. S. IV f., der freilich einiges Unrichtige einmischt.

28) S. darüber bes. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 291.

29) Dass ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων, wie es der Sinn verlangt, für ἡ ἀμ. ἡ χ. steht und stehen kann, darüber s. Hermann a. a. O. S. IV.

30) Hierin hätte sich daher Steinbart a. a. O. V. S. 696. durch das leere Gerede seines Genossen H. Müller (s. Anm. 1032) um so weniger irre machen lassen sollen, als er ja selber (s. bes. S. 703. Anm 262) die obige Bedeutung der „vollkommenen Zahl“ anerkennt.

31) Hermann a. a. O. S. III: *quod si vel in res divinitus creatas interitus cadat, exspectari non posse, ut humana societas, quamvis sapientissimis rectoribus usa, divinum opus diuturnitate aut superet aut etiam aequet.* Vgl. S. V.

32) S. Böckh Heidelb. Studien III. S. 51. — Ich schliesse mich in der Auffassung dieser ganzen Stelle durchaus an die von Hermann a. a. O. an, die mir weitab die wahrscheinlichste ist. Unter den übrigen Arbeiten über diesen Gegenstand ist die von Schneider in der angef. Ausg. III. *Praef.* S. II—LXLII. bei Weitem die eindringendste und ent-

Zahl 7500 ist; und der Umstand, dass dann die durch weitere Operationen aus jenem Grundverhältniss gebildeten beiden Harmonien eben wieder jene zwei Zahlen wären, würde dieser Beziehung keineswegs in den Weg treten. Denn auf der einen Seite können ja in jenen Operationen wichtige Beziehungen enthalten sein, die Platon dann doch eben nur so hervortreten lassen konnte, und auf der andern wird erst jetzt die vollkommene Zahl auch wirklich ausdrücklich als 10000 (τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις, ἑκατὸν μὲν τοσαυτάκις) bezeichnet, und ebenso ist wenigstens die zweite Zahl zuerst weit weniger klar angedeutet, als hernach dies, dass die zweite Harmonie wirklich 7500 ist. Denn sie ist, so heisst es, mit jener anderen zwar von gleicher Länge, d. h. sie hat mit ihr den einen Factor 100 (ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν — ἑκατὸν δὲ κύβων τρ.) gemein, aber nicht, wie jene, eine Quadrat- (ἴσην ἰσάκις), sondern eine oblonge Zahl (ἰσομήκη μὲν τῇ, προμήκη δέ[33]), während der andere — und zwar nach dem Obigen, da sonst diese Zahl grösser als 10000 würde, der kleinere —

hält auch eine gründliche und übersichtliche Würdigung aller sonstigen his dahin gemachten Erklärungsversuche. Seitdem haben ausser Hermann, dem auch Wiegand Zeitschr. f. d. Alterth. 1842. S. 577 f. Uebers. S. 399 f. Anm. in den meisten Punkten heistimmt, noch in sehr verschiedenem Sinne Rettig *De numero Platonis*, Bern 1835. 4. *Prolegg. ad Remp.* S. 296—326., welchem Stallbaum Jahns Jahrb. XVII. S. 403 ff. heipflichtet, Fries (zum zweiten Male) Gesch. d. Phil. I. S. 388 ff., Prantl Zeitschr. f. d. Alterth. 1847. S. 355 ff., A. J. H. Vincent *Sur le nombre de Platon*, Paris 1839. 8. und *Notices sur divers manuscrits grecs relatifs à la musique*, Paris 1847. (*Supplément à la note L)*, Martin *Le nombre nuptial et le nombre parfait de Platon* in der *Revue archéologique* XIII. S. 257—287. und in sehr vernnglückter Weise H. Müller a. a. O. V. S. 740 ff. Anm. 423 f. die Stelle behandelt. Vgl. auch Göttling zu Aristot. Pol. S. 411—413, welcher sich zu der Erklärung von Fries bekennt. Ich muss mich hier aber auf das Nothwendigste und mir am sichersten Scheinende heschränken und kann mich namentlich auf keine Polemik einlassen.

33) Nach der vortrefflichen Verhesserung von Hermann u. Schneider, der auch Rettig folgt. Der Letztere ist überhaupt in der richtigen Erklärung der Worte τὴν μὲν ἴσην — τριάδος hereits Hermann, von dem er sonst gänzlich abweicht, vorangegangen, er irrt — nach dem oben Erörterten — aber darin, wenn er meint, dass die Zahl 10000 die Dauer der besten und 7500 die aller andern Verfassungen zusammen bezeichne.

Factor aus 48[34]) und aus 3^3 (κύβων τριάδος) besteht und also zusammen 75 beträgt. Allein der obigen Beziehung des ὧν widerspricht der Umstand, dass sich aus der ersten Beschreibung der zweiten Zahl auf keine Weise 7500 herausbringen lässt, und so ist es vielmehr das Wahrscheinlichere, ὧν auf die in ihr enthaltenen Operationen (αὐξήσεις) zurückzubeziehen, so dass also auch diese bereits das Verhältniss 4 : 3 zur Grundlage haben, und die ganze Zahl ist dann, obwohl Einzelnes in ihrer Beschreibung durchaus zweifelhaft bleibt, die erste, d. h. die kleinste, in welcher eine (geometrische) Progression von vier Gliedern und mithin drei Abständen oder Intervallen (τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι) enthalten ist, welche durch „vermögende und vermochte Multiplicationen" von 3 und 4 gebildet wird, und zwar Alles in lauter rationalen oder in ganzen Zahlen auszudrückenden (πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ποιοῦσι) Verhältnissen. „Vermögende" Multiplicationen scheinen die des „Vermögenden," d. h. der Wurzel, mit sich selber, also Potenzirungen, „vermochte" mit dem „Vermochten," d. h. dem Quadrate der andern Zahl zu sein[36]). Jene Potenzirungen sind aber genauer Kubirungen, denn offenbar hat Platon hier das,

34) Die Ausdrucksweise beruht hier auf dem bekannten mathematischen Satz (s. Men. p. 85. B.) dass das Quadrat der Diagonale eines Quadrates das Doppelte des letzteren beträgt; die Diagonale eines solchen, dessen Seite 5 ist, (διάμετρος πεμπάδος), ist also $= \sqrt{(2.\ 5^2)}$. Nun sind aber Diagonale und Seite incommensurabel gegen einander und jene Diagonalzahlen daher stets irrational, lassen sich aber annähernd rational ausdrücken, wenn man vom Radikanden 1 abzieht, und dies ist unter den rationalen Diagonalen (διαμέτρων ῥητῶν) zu verstehen Ἀριθμὸς ἀπὸ aber bezeichnet das Quadrat, s. Men. p. 83. C., und von diesem Quadrat der rationalen Diagonale, hier also von 49, soll noch wieder 1 abgezogen werden (δεομέ·ων ἑνὸς ἑκάστων nämlich ἀριθμῶν und nicht διαμέτρων, da letzteres Wort ja vielmehr ein Femininum ist), von dem der eigentlichen, irrationalen Diagonale mithin 2 (ἀρρήτων δὲ δυεῖν). S. Hermann a. a. O. S. VI.

35) Nämlich die Worte ὁμοιούντων — φθινόντων, s. Hermann a. a. O. S. VIII f., der sie als absolute Genitive fasst: „mag man nun u. s. w."

36) Oder aber „vermögende und vermochte" Multiplicationen sind Multiplicationen des Vermögenden mit dem Vermochten oder der ersten Potenz mit der zweiten sowohl derselben als auch der anderen Zahl. S. Schneider a. a. O. S. XX. Hermann a. a. O. S. VIII.

was die Formel $a^3 : a^2b = a^2b : ab^2 = ab^2 : b^3$, ausdrückt, im Sinne, in diesem Falle also die Progression $3^3 : 3^2 . 4 : 3 . 4^2 : 4^3$ oder 27 : 36 : 48 : 64, und die Gesammtsumme dieser vier Zahlen ist 175, so dass also hier vorläufig die menschliche Geburtszahl nur erst durch Addition der beiden Factoren 100 und 75 angegeben wird[37]), also nach der Bezeichnungsweise der Alten[38]) als arithmetische Zahl, während dann im Folgenden ausdrücklicher die Bestandtheile zur Auffindung derselben beiden, aber nunmehr wirklich zu multiplicirenden Factoren entwickelt werden und dem entsprechend die aus diesen Bestandtheilen gebildete Gesammtzahl jetzt ausdrücklich als eine geometrische (ξύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικός) bezeichnet nnd eben so ansdrücklich gesagt wird, dass sie erst in dieser Gestalt ihre obige Bestimmung erfüllt. Fragt man endlich, warum Platon so besonders hervorhebt, dass 7500 aus 4800 † 2700 bestehe, so verhalten sich ja diese beiden letzten Zahlen wiederum wie $3^2 : 4^2$ und zu ihrer Summe wie zu 5^2, so dass also alle drei Zahlen den Quadraten der beiden Katheten nnd der Hypotenuse eines rechtwinklichen Dreiecks, in welchem die kleinere Kathete = 3, die grössere = 4 und die Hypotenuse = 5 ist, dem pythagoreischen Lehrsatz zufolge entsprechen, nnd dies erklärt es uns auch, was es heissen soll, dass aus dem Grundverhältniss 4 : 3 „mit 5 verbunden" (πεντάδι συζυγείς) 10000 und 7500 entstehen[39]), obwohl wir allerdings vollkommen klar hierüber erst dann sein würden, wenn die Deutung des τρὶς αὐξηθείς unzweifelhafter wäre, als sie ist[40]). Nennt endlich Platon die beiden Zahlen 10000 und 7500 Harmonien, so ist dies schwerlich im musikalischen, sondern vielmehr im metaphysisch-ethischen Sinne zu fassen. Alles Gute ist eine Harmonie oder richtiger trägt eine solche in sich, nnd nun hat man zu erwägen, dass die Pythagoreer die Gerechtigkeit als eine Qua-

---

37) S. über dies Alles Hermann a. a. O. S. VII—IX.

38) S. Schneider a. a. O. S. XXVIII.

39) S. Hermann a. a. O. S. VI., der aber dies mit Unrecht in der Bezeichnung γεωμετρικός sucht und darüber den wirklichen in ihr liegenden obigen Sinn zu entwickeln unterlässt.

40) Ich verweise hierüber der Kürze halber auf Hermann a. a. O. S. VI. f.

dratzahl definirten[41]), und dass in der zehngliedrigen pythagoreischen Tafel der Gegensätze das Quadrat auf der Seite des vollkommneren, das Rechteck aber auf der des unvollkommneren Princips steht[42]), worauf auch schon Andere hingewiesen haben. Die Zahl 10000 nun aber darf nach dem oben Bemerkten für die vollkommenste Quadratzahl gelten und so spricht sich denn die möglichste Harmonie, Tüchtigkeit, Güte und Vollkommenheit, deren das Endliche nur immer fähig ist, in der Zeitdauer des ganzen Weltalls aus, während die des guten Staates im günstigsten Falle nur drei Viertheile einer solchen Weltperiode beträgt und so dieser auch in der Zahl jener seiner Dauer eine nur unvollendete Harmonie und Tugend an den Tag legt, obwohl diese Zahl doch wenigstens jene andere auch schon gewissermassen, nämlich deren Basis (100) nach, in sich fasst und überhaupt nach dem Erörterten eine überaus harmonische oder proportionale ist, indem sie namentlich das Grundverhältniss 4 : 3, in dem jene andere Zahl zu ihr steht, auf verschiedenartige Weise auch in sich selber trägt[43]).

Jenes Grundverhältniss zwischen beiden Perioden bleibt nun aber auch so doch immer ein sehr willkürliches und würde überdies voraussetzen, dass der gute Staat in jeder Weltperiode einmal und gerade mit dem Anfange derselben ins Leben treten müsste, so dass dann für die Gesammtheit der andern aus ihm entstehenden Verfassungen der Rest der Weltperiode oder 2500 Jahre übrig bleiben würden. Allein dies Alles widerspricht auf das Bestimmteste den früheren nicht mythischen Erörterungen des Dialogs, nach denen dieser Staat unter den erforderlichen Bedingungen stets und zu jeder Zeit eingeführt werden kann. Ja, die Dauer von gerade 10000 Jahren für die grossen Weltperioden selbst scheint kein eigentliches Dogma für Platon zu sein, da in der obigen Stelle des Timäos, in welcher dieselben wirklich astronomisch festgestellt werden, diese Zahl nicht geradezu angegeben wird. In diesem Allen haben wir also nur den Scherz der Musen oder die mythische Veranschaulichung dessen zu suchen, dass der gute Staat die stärksten Bedingungen seiner Dauerhaftigkeit in sich trägt und so der vollendeteren des Welt-

41) S. darüber bes. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 285.
42) Aristot. Metaph. I, 5. 986 a, 22 ff.
43) Vgl. über dies Alles Hermann a. a. O. S. V.

alls nahe kommt, aber ohne sie erreichen zu können; dass die absteigende Stufenfolge der andern Staaten auch nach Seiten ihrer abnehmenden Dauerhaftigkeit eine solche ist; dass die Schicksale des ersteren oder, was dasselbe sagen will, die Geburt geeigneter Menschennaturen allerdings aber auch vom gesammten Weltzusammenhange und seine Dauer, sowie seine Entstehung davon mitbedingt ist, ob die ganze Welt sich gerade in ihrer Jugend oder in ihrem Alter befindet. Diese Verhältnisse aber in bestimmten Zahlen feststellen zu wollen, ist nach Platons eigener Erklärung nicht sein Ernst[44]); wir kommen hier vielmehr wieder ganz auf ein ähnliches Ergebniss, wie beim Phädros (s. Thl. I. S. 243.); und so ist die ganze Stelle zugleich eine Ironie gegen die pythagoreische Symbolik ethischer oder auch selbst kosmisch-ethischer Verhältnisse, und Platon deutet damit auf die Grenzen seiner Uebereinstimmung mit dieser Schule hin, die er in Bezug auf die astronomische und musikalische Intervallenlehre mit ihr im Ernste ausgesprochen hat (s. S. 208 ff.)[45]). Dass er aber gerade das Verhältniss 4 : 3 zu dieser mythischen Veranschaulichung gebraucht, rechtfertigt sich einfach daraus, dass er zu derselben nach dem Obigen einer Zahl von so besonders proportionalem Charakter wie 7500 oder

---

44) Aristot. Pol. V, 10, 1 f. (V, 12. p. 1316 a, 1 ff. Bekk.) hat, wie es ihm gewöhnlich bei platonischen Mythen ergeht, das Ganze trotz Platons Andeutungen zu buchstäblich aufgefasst; so viel aber ersieht man aus ihm deutlich, dass die von Letzterem angedeuteten Operationen für sachverständige und mit dem damaligen mathematischen Sprachgebrauch vertraute Zeitgenossen recht wohl verständlich waren und dass ihnen wirkliche Zahlen zu Grunde liegen, von denen Aristot. offenbar annimmt, dass jeder Sachkundige seiner Zeit sie hiernach recht gut selbst finden kann, daher er es gar nicht für nöthig hält, sie selber anzugeben. Wesshalb für uns aber die Schwierigkeiten grösser sind, liegt eben hiernach auf der Hand.

45) Hiernach möge man denn nun beurtheilen, ob die Art, wie Platon den Untergang des wahren Staates entstehen lässt, wirklich so „seltsam" ist, wie Steinhart a. a. O. V. S. 237. sie findet, wenn man nämlich nur von jener Annahme von grossen Weltperioden überhaupt absieht, die nun einmal im Geiste des Alterthums liegt und die Platon mit den meisten alten Philosophen theilt. Wäre jene Art aber auch wirklich so seltsam, so hätte Steinhart um so mehr versuchen müssen zu erklären, wie denn Platon dennoch auf sie gekommen.

175 bedurfte[46]). Aus diesem Allen erhellt aber auch von Neuem, dass auch das keineswegs Platons Ernst ist, als ob die von ihm sogenannte Timokratie nur aus der wahren Verfassung, die Oligarchie aber nur aus der Timokratie u. s. w. entstehen könnten, um so mehr da dies doch höchstens bei den Griechen, weil ja der ideale Staat wesentlich nur bei ihnen möglich ist, wahr sein könnte, ja selbst bei ihnen nicht einmal durchweg, weil ja auch im günstigsten Falle neben einem guten Staate stets viele minder gute auch unter ihnen bestehen werden (s. S. 155 vgl. 150 f). Dass er die ganze eben besprochene Darstellung aber den Musen in den Mund legt, erklärt er selber auch noch daraus, weil bei dem Untergange des Idealstaats in die Timokratie zunächst die musische Kunst in Verfall geräth[47]), was denn wieder ganz im Einklange mit früher Erörtertem (s. S. 140 ff.) steht.

Betrachtet man nun endlich, wie dieser ganze mythische Zahlenapparat überhaupt die wichtigsten der bereits im Bisherigen theils gleichfalls bildlich, theils bildlos gegebnen Bestimmungen mit neuen und weiteren verknüpft, wie er sich eng an jenen früheren phönikischen Mythos anschliesst, in welchem die Verschiedenheit der Anlagen unter den Menschen, die empirische Voraussetzung des platonischen Staates, bereits klar genug auf die Präexistenz zurückgeführt wird; wie dann ein Gleiches von allen den weiteren Entwicklungen gilt, in denen das Diesseits bereits an das Jenseits, das Erdenleben des Einzelnen wie des Staats an das gesammte Weltleben gebunden wird; wie endlich (S. 188) einmal bereits die kleinere tausendjährige Seelenwanderungsperiode jedes Menschen hervorgehoben ward, und wie denn jetzt, aber noch in dunkler Andeutung dieser Kreis sich noch zu der grösseren zehntausendjährigen, die mit der des ganzen Weltalls zusammenfällt, erweitert; betrachtet man, sage ich, dies Alles, so wird man die ganze Gestaltung der vorliegenden Stelle nicht im Mindesten mehr verwunderlich finden und vielmehr die Kunst bewundern, mit welcher Platon allmälig und

46) Die ausweichende Erklärung Hermanns a. a. O. S. IX f., dass Platon hiedurch eben nur zum Studium der Mathematik habe anspornen wollen, ist daher eben so überflüssig als störend für die bisher noch so glänzend bewährte Einheitlichkeit des Organismus der Republik.

47) Die Worte *δεύτερον δὲ τὰ γυμναστικῆς* (p. 546. E.) betrachte ich mit Hermann als eine Interpolation.

Schritt für Schritt die einzelnen Fäden verflicht, aus denen so endlich das Mythengewebe des zehnten Buches hervorgeht.

Indem nun aber ferner diese ganze Darlegung die im fünften Buche abgehandelte Sorgfalt für die Zeugung unter den Wächtern zur unmittelbarsten Voraussetzung hat, so beweist sie von Neuem, dass jenes fünfte Buch weder ein spätererer Nachtrag, noch eine wirkliche blosse Episode ist. Und ein Gleiches gilt wenigstens theilweise auch von dem Satze, aller Halt des Staates beruhe auf den beiden oberen Ständen, Herrschern und Helfern, und ihrer Harmonie und Eintracht unter einander, so wie jedes derselben mit sich selbst, p. 545. D., denn die Mittel zu dieser Einigung sind wenigstens ausführlicher auch erst im fünften Buche erörtert. Allein die Hauptsache dabei ist doch allerdings die schon vorher entwickelte Grundlage, dass nämlich Jeder im Staate nur auf die seinen Anlagen entsprechende Stelle gesetzt wird. Mangelt es nun aber in Folge unglücklicher Geburten an einer genügenden Zahl geeigneter Wächter- und Helfernaturen, so dringen nothwendigerweise Leute in diesen Beruf ein, die, streng genommen, nicht in denselben hineingehören, und so ist denn das Eintreten einer Verschiedenheit der Sinnesart und damit des Zwiespalts unter seinen Genossen unvermeidlich, womit der wahre Staat eben bereits aufgelöst ist.

XXXV. Der zweite Abschnitt[48]) des sechsten Haupttheils: die Timokratie und der timokratische Charakter, VIII. p. 547. C.—550. C.

Als Folge dieses Zwiespalts bildet sich nun zur Ausgleichung desselben allmälig ein Zustand der Dinge, wie er in Kreta und besonders Sparta (s. p. 544. C. 545. A.) besteht; dass aber Platon damit keineswegs behaupten will, die Verfassung dieser beiden Staaten sei wirklich historisch so entstanden, dafür bürgt schon der Umstand, dass dies immer noch Rede der Musen ist, p. 547. B. C. Und wie hätte er auch so wenig in der Geschichte bewandert sein sollen, um nicht zu wissen, dass die Verhältnisse des lakonischen Staats zum grossen Theile erst durch die Eroberung der Dorer, und nicht aus Autochthonie her-

48) Steinhart verbindet diesen Abschnitt mit dem vorigen zu einem Ganzen.

vorgingen! Haben wir doch gesehen, dass er eben desshalb den Mythos des dritten Buches einen phönikischen nannte, weil nach dieser Seite hin nur der Orient ihm Analogien für seinen Idealstaat darbot, und Steinhart, der dies Letztere richtig hervorhebt (s. S. 144.), widerspricht sich, wenn er doch zugleich hier die geschichtliche Ansicht Platons über die Entstehung des Spartanerstaates niedergelegt sieht[49]). Damit soll nicht geleugnet werden, dass Platon bei der Beschreibung derselben die wirklichen geschichtlichen Vorgänge, die Kämpfe zwischen Königen und Volk der Spartiaten, welche aus dem Versuche der ersteren, durch Begünstigung und mit Hülfe der Periöken ihre Macht zu vergrössern, hervorgingen und aus denen die lykurgische Verfassung erst selber erwuchs[50]), die endliche Festsetzung des abhängigen Verhältnisses der Periöken, so wie die weiteren Kämpfe zwischen den Behörden selbst, Königen, Senat und Ephoren, durch welche diese Verfassung ihre weitere Ausgestaltung empfing, mit im Auge gehabt und benutzt haben mag. So viel aber sieht man aus diesen eigenen Andeutungen Platons, dass die wesentlichsten Einrichtungen seines Staates immerhin nicht blosse Phantasiegebilde, sondern eine nur noch weit strengere Durchführung derjenigen Principien sind, welche dem spartanischen wirklich zu Grunde lagen, wie dies auch bereits Morgenstern und umfassender und richtiger Hermann[51]) näher im Einzelnen verfolgt haben. Vergleicht Platon hier selber den dritten Stand seines Staates mit den Periöken und findet nur den Unterschied, dass die letzteren nicht mehr, wie bei ihm, freie Bürger, sondern abhängige Unterthanen sind und also ausserhalb des eigentlichen Staates stehen, so hebt er auch nicht minder selber hervor, dass die Spartiaten, die weder Landbau noch Gewerbe treiben, recht eigentlich seinem Kriegerstande entsprechen und mit demselben auch die Vorliebe für Gymnastik und Jagd (vgl. III. p. 412. B.) sowie die Syssitien gemein haben, p. 547. D. In diesen letztern Einrichtungen war nun aber schon ein Princip angelegt, das in seinen weiteren Entfaltungen bereits zu einer

49) S. Anm. 942.

50) S. darüber bes. Hermann *Antiquitates Laconicae*, erste und zweite Abh.

51) Morgenstern a. a. O. S. 305 ff. Hermann Ges. Abhh. S. 141—152. vgl. Gesch. u. Syst. S. 541 ff. u. S. 696 f. Anm. 684 ff.

beschränkten Aufhebung der Familie und des Eigenthums in den Staat forttrieb; auch in Sparta nahm ferner bereits das weibliche Geschlecht an den gymnastischen Uebungen Theil und hatte vermöge seiner freieren Stellung ein lebhafteres Interesse am Staatsleben, ja übte auf dasselbe gar keinen geringen Einfluss aus, und von der Gleichheit, Untheilbarkeit und Unveräusserlichkeit der Ackerloose, so wie der vielfältigen gemeinsamen Benutzung des beweglichen Eigenthums, von der ganz in den Dienst des Staates gezogenen Ehe, vermöge dessen die Ueberlassung seines Weibes an einen Andern erlaubt, ja unter Umständen geboten war, von der übertriebenen Sorgfalt für die Erzielung eines kräftigen Nachwuchses und der gebräuchlichen Aussetzung schwächlicher und verkrüppelter Kinder ist bis zu der platonischen Weiber- nnd Gütergemeinschaft und Allem, was damit zusammenhängt, nur ein weiterer Schritt, und Platon glaubte nur das, was dort in willkürlicher Beschränknng verderblich gewirkt und z. B. zur Zügellosigkeit der Weiber geführt hatte, dnrch folgerichtigo Durchführung und durch die wirklich geregelte Theilnahme des weiblichen Geschlechts an allen Geschäften der Männer nnd selbst am Staatsregiment in das einzig Segensreiche verwandeln zu können. Und dazu bewog ihn vor Allem, dass trotz der heftigsten innern Umwälznngen in Sparta doch kein griechischer Staat so sehr auf das strengste Stabilitätsprincip gegründet war, und namentlich auch für dio Sorge gegen alle Neuerungen in der Musik[52]) und für die hohe Bedentung des musischen Elements in der Erziehung fand er dort sein Vorbild. Die Einfachheit der spartanischen Lebensweise, allem Anscheine nach auch die ähnliche Art der Bewohnung des Landes (vgl. S. 155.), wo das Ganze desselben „mit zerstreuten Gehöften und Häusergruppen nur eine einzige Stadtgemeinde bildet“ (κατὰ κώμας οἰκεῖσθαι), dio Aufnahme von zwar nicht Periöken- aber sogar Helotenkindern ausgezeichneterer Anlage durch Theilnahme an der spartanischen Erziehnng unter die Spartiaten ist für ihn nicht minder massgebend gewesen, nur dass es in Sparta doch weit mehr nach der Erblichkeit der Ge-

52) S. darüber bes. Schömann Griechische Alterthümer I. Berlin 1855. 8. S. 244. u. Hermann Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer §. 26. Anm. 11.

hurt, bei ihm nach der Beschaffenheit der Anlagen sich richtet, welchem Stande ein Jeder angehören soll. Auch hier also ist nur die idealere Seite des Princips strenger durchgeführt, und damit hängt es denn auch zusammen, dass er, dem die Stellung der Periöken schon eine zu gedrückte und zu sehr dem Staate äusserliche ist, vollends eine Menschenclasse, die den Heloten entspräche, aus dem seinigen fern hält. Bei ihm soll eben Alles auf natürlichen, in den Weltgesetzen begründeten Verhältnissen, auf der Autochthonie, die der Stolz der Athener war, und nicht auf der Willkür äusserer Gewalt und Usurpation beruhen. Freie Griechen sollen nicht bloss nicht zu Sklaven, sondern sie sollen auch nicht einmal zu Leibeigenen gemacht werden; und eben so musste die Theilnahme der Periöken und selbst Heloten am Kriegsdienst ihm als eine Trübung des ständischen Princips erscheinen. Das materielle Element tritt ihm überhaupt in Sparta zu stark hervor, die Gymnastik überwuchert dort die musische Kunst, und das kommt daher, weil dort der erste Stand seines Staates fehlt, da sein Herrschercollegium mit dem spartanischen Rathe der Alten immerhin nur eine flüchtige Aehnlichkeit hat. Aber auch die Herrschaft der Philosophen ist bekanntlich keineswegs bloss a priori construirt, sondern die Erfahrung hatte schon an den Pythagoreern, die noch dazu mit dem Platon dabei sehr ähnliche Zwecke verfolgten, ein Beispiel geliefert[53]), und der unglückliche Ausgang ihres Unternehmens hatte doch nicht daran gehindert, dass Platon an seinem Zeitgenossen und Freunde, dem Pythagoreer Archytas, das Beispiel eines philosophischen Staatsoberhaupts, welchem ein günstigerer Erfolg zur Seite stand, von Neuem erblicken konnte. Und so verzweifelte er nicht daran, die mehr materiellen Einrichtungen Spartas durch strengere Consequenz scheinbar bis zur Starrheit ägyptischer Kasten durchzuführen, in Wahrheit aber dadurch das idealere Moment aus ihnen hervorzutreiben und so mit pythagoreischem Geist zu durchziehen und diesen letztern selbst in den inzwischen gemachten Fortschritten der Philosophie oder der ächt attischen und sokratischen Bildung zu stärken und die athenische Ueberfeinerung andererseits wieder durch spartanisch-

53) Vgl. Zeller a. a. O. II. S. 300 f. Hermann Gesch. u. Syst. S. 70 ff.

pythagoreische Einfachheit zu reinigen, die Autochthonie des orientalischen Kastenwesens auf die athenische zurückzuführen und doch der letztern wieder den Geist orientalischer Ständegliederung einzuflössen.

Man sieht hieraus, dass gerade wie die Einzelheiten der Seelen- (s. S. 159 f. vgl. 179 f.) so auch die der Staatslehre auf empirischer Beobachtung beruhen, die dann nach der Ideenlehre und den ihr zu Grunde liegenden sokratischen Sätzen geregelt wird, so wie denn in der That die alleinige Tauglichkeit der Philosophen zu Staatsherrschern nur die letzte Consequenz des sokratischen Satzes ist, dass das Wissen und nur dieses allein auch schon unmittelbar Tugend und Tüchtigkeit sei. Es ergiebt sich daraus aber auch, dass der Staat doch nicht lediglich, wie es bisher erscheinen musste, nach der Analogie der Seele gestaltet ist, und dass Platon vielmehr eben so gut diejenigen gegebnen Staatselemente, welche am Meisten der Ideenwelt an Unveränderlichkeit entsprechen, auch unmittelbar verwerthet hat. Es widerspricht dem nicht, dass die Eintheilung der Staatsformen die psychologische bleibt, eben weil der Staat eine Seele im Grossen ist. In der idealen herrscht nach Gebühr die Vernunft, in dem spartanischen und ähnlichen, wo ein solcher Herrscherstand fehlt, dagegen der zweite Seelentheil und somit Muth und Ehrgeiz, daher der Name „Ehrenherrschaft" oder Timokratie, welchen Platon für eine solche Verfassung ausprägt; nicht die Weisheit, sondern nur die Tapferkeit steht an der Spitze aller Tugend, und daher eben steht hier die Gymnastik schon höher als die Musik, weil die erstere nach S. 140 ff. eben vorwiegend die zur Kräftigung des Muths geeignete Wirkung ausübt, während die mildernde Kraft der letzteren mehr die Ausartung in Roheit und Unbildung verhütet, die daher hier nicht ausbleiben kann; und wie der zweite Seelentheil ohne richtige Bildung und vernünftige Leitung sogar mit den Begierden in Bund tritt, so geht es vielfach auch schon hier. Die Kriegslust wird übermässig, und an die Stelle der Weisheit tritt hier treulose Arglist, die Alles für erlaubt hält, um diesem Triebe zu fröhnen, und da die Besonnenheit auf Unkosten der Tapferkeit vernachlässigt wird, so bricht schon Geldgier und geheime Zügellosigkeit ein, welche sich bei dem Besitze eigner Häuser, deren Heiligkeit vom Staate geachtet wird, in das Dunkel derselben

vor dem Gesetze verbirgt, lauter Züge, die Platon mit scharfem Blick aus der wirklichen Beschaffenheit des verfallenden spartanischen Staates entnommen hat und für welche sich die geschichtlichen Belege hinlänglich auffinden lassen[54]).

Platon schildert sodann auch den entsprechenden Einzelcharakter, aber absichtlich nicht wie er in einem timokratischen, sondern namentlich wie er in einem demokratischen Staate am Natürlichsten sich bildet, erklärt aber ausdrücklich bei allen diesen Entwicklungen sich auf die Grundzüge beschränken zu wollen.

XXXVI. Der dritte Abschnitt des sechsten Haupttheils: die Oligarchie und der ihr entsprechende Einzelcharakter, VIII. p. 550. C.—555. B.

Die Oligarchie, d. h. der Staat, in welchem zur Theilnahme an der Herrschaft ein bestimmter Census gehört und dieselbe also in den Händen der reichen Minderzahl ist, und der ihr entsprechende Einzelcharakter stellen nun bereits das Vorherrschen der Begierde über Vernunft und Ehrgeiz, aber auch noch das einer Begierde, der Habsucht, über alle andern dar, wie dies die Eigenthümlichkeit des Geizes zu sein pflegt, dass er vielfach die sonstigen, noch schlimmeren Lüste im Zügel hält und von Ausschweifungen zurückdrängt, so dass im Ganzen, wie in der Timarchie und dem timarchischen Charakter eine ungeregelte Tapferkeit, so hier eine Art von Besonnenheit vorwiegt, die aber doch nur ein Zerrbild der wahren, harmonischen (s. S. 156. 159. 164 f.) ist. Vielmehr wie von einem solchen Staate vorzugsweise das früher von allen diesen schlechteren Verfassungen Gesagte (s. S. 148 f.) gilt, dass er in einen zwiefachen Staat, der Reichen und der Armen, zerfällt, so besteht ein solcher Mensch eigentlich aus zwei Menschen, die mit einander stets im Streit liegen, indem er nämlich stets nach fremdem Gute verlangt und doch wieder durch die Furcht, dabei zu Schaden zu kommen, zurückgehalten wird, so dass wenigstens in den meisten Fällen noch bei ihm die minder schlechten Begierden den Sieg davontragen. All seine Vernunft ist nur auf die ge-

54) Vgl. darüber Hermann Ges. Abhh. S. 154 f.

schickteste Art Geld zu sammeln gerichtet und all sein Eifer kennt keinen andern Zweck.

Wie alles Uebel von den Herrschern ausgeht, so hat Platon bei der heimlichen Anhäufung des Geldes in den Timarchien auch vorzugsweise die leitenden Häupter derselben im Auge, und sie sind es, die durch ihr Beispiel und ihren Antrieb den Untergang der Verfassung und die Aenderung der Gesetze nach oligarchischem Zuschnitt verschulden, indem der letzte Wall, die Unveräusserlichkeit des Grundeigenthums, umgeworfen wird. Die Unzufriedenheit der nur mit Gewalt darniedergehaltenen besitzlosen Menge und in Folge dessen der unkriegerische Zustand eines solchen Staates, die Masse von Bettlern und Verbrechern, das Alles sind Züge, mit denen Platon nach Steinharts[55]) richtiger Bemerkung den Charakter einer solchen Handelsaristokratie eben so treffend für alle Zeiten, wie im Vorigen den der ritterlichen Aristokratie gezeichnet hat. Die „Vielgeschäftigkeit" aber, die in einem solchen Staate herrscht, indem Staatsleitung, Kriegsdienst und Gewerbe und Handel hier von denselben Personen betrieben wird, ist, wie Platon hervorhebt, der eigentliche Gegensatz, welchen derselbe gegen die strenge ständische Gliederung des seinen, die Aussenseite der Gerechtigkeit, bildet. Und wenn Platon dann in der Schilderung des entsprechenden Einzelmenschen von dem Sohne eines „timokratischen" Mannes ausgeht, wie ihn der vorige Abschnitt darstellte, so hat Hermann[56]) sehr richtig ausgeführt, wie ihm dabei die Lage der athenischen Oligarchen zur Zeit des peloponnesischen Krieges im Gegensatz gegen die früheren, wie Kimon und dessen Partei, vorschwebte, und wie er bei der Schilderung, dass der Oligarch nicht mehr sein Vermögen der Ehre und dem Ruhme in Wettkämpfen zu opfern bereit sei, das wachsende Streben der reicheren Bürger Athens sich von den ihnen obliegenden Liturgien nur möglichst wohlfeil abzuhelfen, gleichviel ob dann auch ihre Phyle in Folge dessen des Sieges verlustig geht, im Sinne hat. Die Vergleichung des Staats mit einem Bienenstock, welche schon VII. p. 520. B. in der Bezeichnung der Regenten im wahren Staate als Weisel hervortrat, macht

55) a. a. O. V. S. 240 f. vgl. S. 239.

56) Ges. Abhh. S. 155 f.

sich hier von Neuem in der der Bettler und minder schlimmen Begierden als stachelloser und der Verbrecher und schlimmeren Begierden als gestachelter Drohnen geltend.

XXXVII. Der vierte Abschnitt des sechsten Haupttheils: der demokratische Staat und Mensch, VIII. p. 555. C. — 562. A.

Bei dem Uebergange der Oligarchie in die Demokratie hat Platon in der That wiederum oft genug vorgekommene geschichtliche Ereignisse im Auge[57]). Der Charakter dieser Staatsform und der ihr ähnlich gearteten Seele ist nunmehr die vollste Charakterlosigkeit und Buntscheckigkeit, in welchem keine Richtung des Seelenlebens mehr die vorwiegende ist, sondern Vernunft und Ehrgeiz, bessere und schlimmere Begierden alle in der vollständigsten Anarchie sich ungehemmt neben einander entfalten oder in regellosem Wechsel nach einander geltend machen, was denn den täuschenden Schein einer grossen Vielseitigkeit erzeugt[58]). Es ist eine Verfassung, welche ganz den Stempel der Freiheit zu tragen scheint, welchen Platon vielmehr für seinen Staat in Anspruch genommen hat (S. 129. 132. 154 f. 181.), allein diese Freiheit ist die falsche Willkür, vermöge deren Bürger und Sklaven[59]), ja, wo möglich, Menschen und Thiere (p. 563.), Tugend und Verbrechen gleich frei sind, die falsche Gleichheit, welche, anstatt nach der Verschiedenheit der Anlagen und Befähigungen die Rechte zu vertheilen, wie es im idealen Staate geschieht, vielmehr Gleiches und Ungleiches gleich macht und in der desshalb auch der Zufall und die Willkür des Looses bei der Vertheilung der meisten Aemter den Ausschlag giebt. Bei der Schilderung eines entsprechenden Einzelmenschen, der bald zum Edelsten sich erhebt, bald zum Niedrigsten herabsinkt, bald philosophirt und bald dem Ehrgeize und wiederum der Gewinnsucht folgt, und bald schwelgt und bald kargt, hat Platon ohne Zweifel wieder den Alkibiades vor

57) Vgl. z. B. Steinhart a. a. O. V. S. 699. Anm. 242.

58) Steinhart a. a. O. V. S. 241 f.

59) Die Zügellosigkeit der Sklaven wird auch von andern Seiten als ein Charakterzug der Demokratie bezeichnet, s. Hermann Ges. Abhh. S. 157.

Augen gehabt[60]). Freilich halten alle diese widerstrebenden Richtungen einander gewissermassen die Wage und in dieser fortwährenden Schwebe ist es allein begründet, wenn ein solcher Staat eine Zeit lang bestehen kann und wenn sich in einem entsprechenden Charakter zumal mit den Jahren eine Art von ausgleichender Mässigung und Besonnenheit erzeugt, die ihn noch nicht bis zum Aeussersten fortgehen lässt, aber doch im Grunde hinter der wahren noch mehr, als die des oligarchischen Charakters zurücksteht. Bei der Darstellung aber, wie ein oligarchisches Gemüth sich unter schlechten Umgebungen in einem verderbten Staate in ein demokratisches verwandelt, schwebt dem Platon offenbar die gänzliche Verkehrung der sittlichen Begriffe vor, wie sie in revolutionären Zeiten einzutreten pflegt und während des peloponnesischen Krieges bekanntlich auch nach des Thukydides Schilderung wirklich in Athen eintrat[61]).

Dieser ganze Zusammenhang giebt nun aber ungezwungen die Gelegenheit, die Lehre von der Dreitheilung des Seelenlebens durch die genauere Unterscheidung der guten und schlechten Begierden noch etwas weiter zu verfolgen. Jenes sind die zur Erhaltung des Körpers und damit des Lebens selber **nothwendigen**, und da es nicht bloss auf diese nothdürftige Erhaltung, sondern auch auf ein Wohlverhalten desselben, von dem noch dazu auch das der Seele selber mit abhängt (S. 134 ff.), nicht bloss auf das Sein, sondern auf das „Gutsein" ankommt, auch alle hiezu erforderlichen und nützlichen, die eben darum auch auf Gelderwerb gerichtet sind. Dieses dagegen sind die dem Gedeihen des Körpers auf die Dauer schadenden, verschwenderischen und eben darum auch den Geist und zwar besonders in seinem edelsten Theile selbst, der Vernunft und ihrer höchsten Tugend, der Weisheit (φρόνησις), und der eng mit dieser verbundenen Besonnenheit zerrüttenden, die sich durch frühzeitige strenge Gewöhnung, Zucht und geistige Bildung ausrotten lassen. So erhält denn die frühere Angabe (S. 161.), dass alle Begierde auf das Gute gerichtet sei und nur missleitet auf das Böse sich wendet, hier ihre genauere Bestimmung, denn auch hier wird derselbe Gesichtspunkt verfolgt,

60) **Steinhart** a. a. O. V. S. 242. u. 698. Anm. 239.
61) **Hermann** a. a. O. S. 156 f.

dass die schlechten Begierden nur durch falsche und trügerische Vorstellungen und Reden überhaupt aufkommen und allmälig ein verderbliches Uebergewicht gewinnen, und dass dies wiederum nur möglich, wenn die Burgwarte der Seele, die Vernunft, leer von wahrer Bildung und Erkenntniss ist. Alles Gute ist nun aber nur das streng innerhalb seines Zweckes sich Haltende (S. 202) oder, was ganz dasselbe sagt, das Harmonische und Massvolle: auch die guten Begierden werden, wie im oligarchischen Staat und Menschen, schlimm durch ihr Uebermass, geschweige denn dass nicht ein demokratisches Uebermass von Freiheit, die den guten wie den schlimmen gleich sehr gelassen wird, Zerstörung und Verderben erzeugen müsste. Wie nun jene erstere Masslosigkeit den Uebergang zu dieser letzteren macht, so liegt in dieser wieder der von dem Demokratischen ins Tyrannische.

XXXVIII. Der fünfte Abschnitt des sechsten Hauptheils: die tyrannische Staats- und Seelenverfassung, VIII. p. 562. A. — IX. p. 580. A.

Wenn Platon den Untergang der Oligarchie mit von der gänzlichen Verarmung talentvoller Menschen, die sich dann zu Führern der unzufriedenen Menge aufwerfen, ganz geschichtlich treu hergeleitet hat, so hätte er doch, wenn der geschichtliche Gesichtspunkt der ihn eigentlich leitende gewesen wäre, hervorheben müssen, wie aus der Oligarchie in Folge dessen zunächst eine Tyrannis und dann erst eine Demokratie hervorzugehen pflegte. Statt dessen lässt er offenbar ganz absichtlich, als es wirklich zum entscheidenden Uebergang kommt, diese „Drohnen" ganz wieder zurücktreten, um eben nicht hervorheben zu müssen, dass die geschichtliche Reihenfolge der begrifflichen nicht immer entspricht. Er lässt sich daher durch diese Thatsache auch gar nicht hindern, Züge aus der Geschichte des Peisistratos, eines auf diese Weise aufgekommenen Tyrannen, mit solchen aus der des ältern Dionysios zu verweben[62]), dessen Gewaltherrschaft wirklich vielmehr aus der zuchtlosen Demokratie hervorging, und eine dritte Form der Tyrannis neben

62) S. das Genauere bei Hermann a. a. O. S. 157 ff. und Steinhart a. a. O. V. S. 244. u. 699. Anm. 244 f.

dieser älteren und jüngeren, und zwar vielleicht die älteste von allen, die Verwandlung des patriarchalischen und verfassungsmässigen Königthums in ein absolutes, wie sie die ältesten Könige Spartas (s. o. S. 227.) versuchten und Pheidon von Argos wirklich durchgeführt zu haben scheint[63]), braucht er für seine Zwecke vollends gar nicht zu beachten. Da die Demokratie nun eine Musterkarte aller Verfassungen ist, so trägt sie auch etwas von der Oligarchie an sich, es giebt auch in ihr eine Minderzahl von Reichen und eine Mehrzahl von Armen, zu denen dann als dritte Classe wieder jene „Drohnen" oder talentvollen Volksführer kommen, die hier weit gefährlicher als in der Oligarchie sind, weil auch ihnen hier voller Spielraum bleibt[64]). Und nun wird wiederum mit den lebhaftesten geschichtlichen Farben der Zustand der Dinge geschildert, wie er in Athen wirklich mehr und mehr eingerissen war, die systematische Aussaugung der Reichen zu Gunsten der grossen Masse und ihrer Häupter, der beständige Verdacht oligarchischer Bestrebungen, der eben so oft mit Unrecht, als mit Recht auf ihnen lastet und was weiter dahin gehört. Und so verfällt denn ein solcher Staat, in welchem aus Uebermass von Freiheit zuletzt Behörden und Gesetze alle Kraft verlieren, von da aus in ein Uebermass von Knechtschaft, indem der geschickteste jener Volksführer sich zum Alleinherrscher aufzuschwingen lernt. Wie dies vor sich geht, wie er jeden seiner Schritte mit Blut bezeichnen und zugleich stets auswärtige Kriege führen muss, um sich halten zu können, wie er alle talentvollen und edelgesinnten Männer tödten und vertreiben, wie er auch jeden Reichen und dessen

---

63) Aristot. Polit. V, 10, 3. n. 4. (V, 12. p. 1316 a, 25 ff. Bekk.).

64) Die Vergleichung, welche Hermann a. a. O. S. 157. mit der Darstellung der drei Parteien in *Eurip.* Schutzfl. 238—245. findet, hat bereits Steinhart a. a. O. V. S. 699. Anm. 243. als nicht ganz zutreffend erwiesen; auch kann Platon selbst bei der gleich nachher erfolgenden Polemik gegen den Euripides sie kaum beabsichtigt haben. Aber auch die Auffassung dieser drei Parteien als gewissermassen die drei Seelentheile im demokratischen Staate vertretend bei Steinhart a. a. O. V. S. 243 f., der noch dazu dabei die Partei der Reichen als „stachellose Drohnen" bezeichnet ganz wider Platons Sinn, der sie vielmehr „Drohnenfutter" nennt, p. 564. E., ist durch Nichts von Platon angedeutet und darf ihm daher auch von uns um so weniger, als sie keineswegs ungezwungen ist, untergeschoben werden.

Einfluss fürchten und daher auf eine systematische Verarmung des ganzen Volkes hinarbeiten, wie er, nachdem er so Alles gegen sich aufgebracht, sich mit fremden Söldnern und auch sonst den niedrigsten Menschen, die ganz seine Creaturen sind, Sklaven, denen er Freiheit und Bürgerrecht verliehen und die nun ihre einstigen Herren knechten, znm Schntze seiner Person umgeben mnss und so seiner „greisen" Erzeugerin, der Demokratie, d. h. dem schon in sein drittes Stadium des Verfalls getretnen nnd mithin alternden Staate[65]), dankt, wie er den Staat, aber in einer gerade entgegengesetzten Weise, als wie sie Platon verlangt hat (S. 114 f. 190.), nämlich von allem Guten reinigt, das Alles ist mit nnübertrefflicher Meisterschaft geschildert.

Sehr wohl berechnet ist es auch, wenn Platon bei dieser Gelegenheit mit scheinbarer Abschweifnng seine Polemik gegen die Dichter erneuert nnd namentlich die Verbannung der Dramatiker aus seinem Staate (s. o. S. 126 f.) aus der Erfahrung rechtfertigt, dass diese Dichtart nur in Demokratien und tyrannisch regierten Gemeinwesen, nicht aber in Timokratien und Oligarchien, also den relativ bessern Staaten in Ausübung zu stehen pflegt, indem er dies — freilich gezwungen genug — aus Stellen bei tragischen Dichtern, wie namentlich Euripides, zu erklären sucht, in denen das Loos des Gewaltherrschers gepriesen wird, VIII. p. 568. A. — D. Wie nämlich auf diese Weise in den vorliegenden Abschnitten zugleich diese Frage neu angeregt und die psychologische weiter verfolgt wird, so legt dies den Grund zu der eigenthümlichen Gestaltnng des zehnten Buches, dessen erste Hälfte aufs Neue mit der ersteren sich beschäftigt, während die zweite den Geschicken der Seele über das Diesseits hinaus nnd in ihrem Zusammenhange mit dem gesammten Weltleben nachgeht[66]).

Die Schilderung der tyrannischen Seele, welche mit dem Anfang des nennten Buches beginnt, wird nun durch eine noch genanere Ausführung der obigen Gliedernng der Begierden eingeleitet, indem jetzt die nicht nothwendigen oder nicht unabweislichen selbst noch wieder in eine bessere und eine schlim-

65) H. Müller a. a. O. V. S. 749 f. Anm. 361.

66) Vgl. Rettig a. a. O. S. 256 f.

mere Classe getheilt werden. Die erstere Art mag noch bis zu einem gewissen Grade und in engen Schranken gehalten zur Verschönernng des Lebens zulässig sein, die letztere aber bilden die schlechtweg sündlichen oder, wie Platon sie nennt, gesetzwidrigen, d. h. unerlanbten Begierden, wie sie oft sogar auch bei sonst edlen und wohlgebildeten Seelen bis zu einem gewissen Grade zurükbleiben nnd dann zum Mindesten, wenn den Tag über die Vernunft nicht ganz die Herrschaft ausgeübt und die Begierden so wie die Leidenschaften des zweiten Seelentheiles im Wachen beruhigt hat, des Nachts in den wüstesten und ausschweifendsten Traumgebilden hervortreten. Platon führt also das Traumleben auf den dritten Seelentheil zurück und erklärt die Träume daraus, dass dieser allein im Schlafe noch thätig und noch nicht zur Ruhe gekommen und folglich jetzt sich selber ohne die Leitung der Vernunft überlassen ist, so dass edlere Tränme eben nur durch die Nachwirknng dieser Leitung möglich sind. Auch erfahren wir hier von Neuem (s. S. 180.), dass er die Hülfe der edleren Begierden zur Regelung und Unterdrücknng der unedleren nicht verschmäht, so fern dies eben nur blosse Hülfe bleibt und jene selber zuvor dnrch Vernunft und Eifer anf die richtige Bahn geleitet sind. Aber auch das ist nicht zu lengnen, dass er mit dieser Annahme angeborner schlechthin sündlicher Begierden sich weit über den gewöhnlichen griechischen Standpunkt erhebt und dem christlichen im höchsten Masse annähert, aber andererseits ist dabei immerhin nicht zu vergessen[67]), dass, wenn so eine angeborne sündliche Willensrichtnng der Seele selber angenommen wird, sich dies doch theilweise dadurch wieder anfhebt, dass der Wille selbst bei ihm nicht zu seinem Rechte kommt und selber doch erst aus der Sinnlichkeit hergeleitet ist und mithin die Sünde in letzter Beziehung doch wieder nnr ans dieser entspringt (vgl. S. 163.). Giebt uns Platon somit erst in diesen weiteren psychologischen Erörterungen die eigentliche Begründung für die Art, wie er die Begierde im Bisherigen behandelt, und die Zugeständnisse,

67) Wie dies Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 50. 601 f., namentlich aber Steinhart a. a. O. V. S. 246 f. begegnet ist. Der entgegengesetzte Fehler Wehrenpfennigs (s. Anm. 935), dem Platon eine allzu unmittelbare Herleitnng der Sünde aus der Sinnlichkeit zuzuschreiben, widerlegt sich dagegen allerdings aus der vorliegenden Stelle.

welche er ihr in seinem Musterstaate gemacht hat, so begreifen wir es aus diesem Mangel denn auch recht wohl, warum dieselben so weit gegangen sind, dass sie unser christliches Gefühl bis aufs Aeusserste verletzen. — p. 571. A. — 572. B.

Der tyrannische Charakter ist nun ein solcher, welcher allmälig dahin kommt, im Wachen alle die Schandthaten zu begehen, welche Anderen höchstens im Traume vorkommen, bei welchem aus dem anfänglichen „demokratischen" Gleichschweben aller Triebe in seiner Seele sich allmälig das Uebergewicht einer Alles beherrschenden Begierde, aber nicht mehr, wie im oligarchischen Menschen, von der besseren und nur selbst ins Masslose ausgearteten, aber doch alle anderen zügelnden und mässigenden Classe, sondern vielmehr selbst von der zügellosesten und ausschweifendsten Art hervorgeht, die dann in ihrem Dienste vielmehr auch alle andern bösen Leidenschaften aufs Aeusserste entfesselt und alle edleren Regungen erstickt. Das Zerrbild der edelsten unter den Begierden, der wahren Liebe, die Wollust, und sodann die Trunksucht stehen oben an, — womit denn wieder auf die Tyrannei des Eros im ersten Buche p. 329. B. f. (s. S. 93 f.) zurückgewiesen wird — und so wird denn ein solcher Mensch gerade aus dem Streben nach schrankenloser subjectiver Freiheit der elendeste und unglücklichste Sklave seiner bösen Lust und verfällt in die stärkste aller Knechtschaften, in die der Sünde. Ohne wahre Freunde, den angeblichen vielfach zu schmeicheln genöthigt, bald sie betrügend und bald von ihnen betrogen oder doch in steter Gefahr es zu werden, oft von Reue gefoltert — denn ganz lässt sich doch selbst auf diesem Gipfel der Ungerechtigkeit der letzte Keim des Guten nicht ausrotten — und doch ohne Kraft sich zu bekehren, gelangt er auf die vollste Höhe seines Unheils, wenn die Umstände es ihm möglich machen, aus einem Privatmann ein wirklicher politischer Gewaltherrscher zu werden. Wenn Sokrates dabei sich darauf beruft, man solle nur einen Mann fragen, der mit einem solchen unter einem Dache zusammengelebt und ihn, wie er, von allem falschen äusseren Scheine entkleidet, im Innersten seines Hauses sich wirklich darstellt, beobachtet habe, oder man wolle sich wenigstens in Ermangelung dessen in die Lage eines Mannes dieser Art versetzen, so ist damit so deutlich, als es in der Form eines Dialogs, in welchem nicht Platon, sondern

Sokrates der Gesprächleiter ist, nur möglich war, auf den Anfenthalt des ersteren bei dem ältern Dionysios hingewiesen[68]). Meisterhaft wird die düstere Schwermuth des Tyrannen, die er dann wieder unter den Ausschweifungen des Weins und der Liebe[69]), von denen sie doch mit ihren Ursprung nahm, zu begraben sucht, meisterhaft wird es geschildert, wie er, der alle Bürger zu Sklaven gemacht hat, doch selbst der äusserste Sklave, der Sklav seiner Sklaven, welcher den gemeinsten Menschen, mit denen er sich zu seinem Schutze umgeben hat, zu schmeicheln und stets vor ihnen zu zittern genöthigt ist, der nicht bloss den Staat nicht verlassen darf, um nicht in die Hände seiner auswärtigen Feinde zu fallen, sondern sogar ein Gefangener in seinem eignen Hause ist. Die Bemerkung aber, dass ein der Tyrannei der schlimmsten Begierden unterworfener Charakter am Wenigsten thut was die ganze Seele will, weist auf Gorg. p. 461 B. ff. (s. Thl. I. S. 93.) zurück.

Wenn nun Aristoteles[70]) die Angabe vermisst, in welche Verfassung denn die Tyrannis selber übergehe, und ganz richtig erkennt, dass dies folgerechterweise in die beste Verfassung geschehen müsste, weil erst so das Ganze zu einem Kreise sich abrundet; so muss man sich wundern, dass er dabei so ganz übersehen konnte, wie Platon sich ja in der That schon bei der Frage nach der Ausführbarkeit des Musterstaates eben in diesem Sinne erklärt hat und dies hier, wo er eben den Abstand der verschiednen Staats- und Seelenverfassungen untersuchen und damit die Einwürfe des Glaukon und Adeimantos endgültig beantworten will, unmöglich wiederholen konnte, ohne die ganze eigenthümliche Composition seines Werkes zu zerstören. Aber in so weit hat Aristoteles allerdings Recht: es bleibt ein erheblicher Mangel, dass Platon nicht unbeschadet derselben ein Mittel fand, das nähere Wie dieses Ueberganges aus der schlechtesten Verfassung in die beste zu veranschaulichen und etwa zu

68) Steinhart a. a. O. V. S. 699 f. Anm. 245.

69) Dass hier nicht von drei Arten von Tyrannen, einem trunknen, einem wollüstigen und einem melancholischen die Rede sei und dass der letztern Eigenschaft keineswegs die nöthige Begründung fehle, hat Steinhart a. a. O. V. S. 700 f. Anm. 249. gut gegen Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 50. 602. nachgewiesen.

70) Polit. V, 10, 3. (V, 12. p. 1316a, 25 ff. Bekk.)

zeigen, wie der Sohn eines Tyrannen gerade durch das warnende Beispiel seines Vaters bei sonst günstigen Umständen dahin gebracht werden könne, den Lehren der Weisheit zugänglich zu werden.

XXXIX. Der sechste Abschnitt des sechsten Hauptttheils: die alleinige Glückseligkeit des Gerechten, IX. p. 580. A.—588. A.

Ist nun aus dieser Analogie der Einzelcharaktere mit den verschiedenen Staatsformen der Beweis vollständig geliefert, dass der stufenweise Abfall von der Gerechtigkeit auch der von der Glückseligkeit ist, die äusseren Umstände mögen dabei sein wie sie wollen, p. 580. A. — C., so muss doch, da alle Glückseligkeit in dem Gefühle der Befriedigung, der Annehmlichkeit und Freudigkeit besteht, die Sache auch noch nach dieser Seite hin weiter verfolgt werden, und Platon hat hiezu schon bei der Frage nach der Idee des Guten durch die Recapitulation der Untersuchungen des Philebos, wie nicht bloss die Einsicht, sondern auch die Lust zu der letzteren stehe (s. S. 192.), den Grund gelegt. Er ergänzt daher nunmehr die Untersuchungen über die verschiedenen Arten der Lust in jenem Dialog [71]) durch eine Gliederung derselben nach einem neuen Eintheilungsgrund, nämlich wiederum den drei Theilen der Seele. Jedem derselben ist seine besondere Art von Lust beigegeben, und da der Philosoph eben als Mensch auch auf eine Befriedigung seiner unabweisbaren Begierden angewiesen ist und es immerhin noch Leute genug giebt, bei denen nicht bloss Reichthum und Tapferkeit, wie sie aus der Befriedigung des Ehrgeizes vorzugsweise entspringt, sondern auch Weisheit in Ehren steht, so kennt er aus eigner Erfahrung auch die Freuden des Genusses so wie des Ruhmes, nicht aber der Gewinnsüchtige oder Genussmensch und der Ehrgeizige die der Erkenntniss. Und da die Frage, welche dieser Freuden die höchste ist, doch neben der Erfahrung nur durch Nachdenken, welches nur der Philosoph im eigentlichsten Sinne übt, entschieden werden kann, so ist er allein zu dieser

71) Wie dies jetzt nach dem Vorgange Schleiermachers a. a. O. III, 1. S. 52. 604 f. allgemein anerkannt ist.

Entscheidung geeignet, und wohin sie ausfällt, kann nicht zweifelhaft sein. — p. 580. C. — 583. A.

Ist nun aber dies erst die subjective Seite der Sache, so fragt sich zweitens, welcher objective Massstab ihn bei diesem Urtheile leitet[72]). Es wird aus dem Philebos ohne Weiteres als bewiesen vorausgesetzt, dass es zwischen Lust und Unlust, welche beide eine Bewegung der Seele sind, noch ein Drittes, Mittleres, den ruhenden Zustand der Schmerzlosigkeit, dass es ferner bloss scheinbare Lüste giebt, dass zu ihnen der Fall gehört, wo im Vergleich mit dem Schmerz schon die Schmerzlosigkeit als etwas Angenehmes erscheint, obwohl dieser letztere Punkt hier an Beispielen noch mehr verdeutlicht wird, dass nicht jede Lust nothwendig mit einem voraufgehenden merkbaren Schmerze verbunden ist, dass die Gerüche zu dieser Art gehören, dass dagegen von den meisten Lüsten von körperlichem Ausgangspunkt das Gegentheil gilt, dass es endlich auch Erwartungen von Leid und Freude, also Vorleiden und Vorfreuden giebt, und dass auf sie alle die gleichen Bestimmungen anwendbar sind. Dann aber giebt Platon allen diesen Sätzen und auch dem hierin schon mit enthaltenen, dass die Freuden der Erkenntniss vorzugsweise rein und unvermischt mit Schmerz sind, eine ganz neue, sie erst recht eigentlich aus seinen metaphysischen Principien nach Massgabe des oben dargelegten Verhältnisses von Sein und Erkenntniss zur Idee des Guten begründende Wendung. Jener Irrthum über die wahre Beschaffenheit der verschiedenen Lüste und die Verwechselung von Lust mit Schmerzlosigkeit entspricht nämlich dem Zustande, wo Einer das wahre Mitten, die letztere, und das wahre Oben, die erstere, nicht kennt, sondern von unten, der Unlust, nach der Mitte hin geführt und dann wieder herabsteigend, zwar den Weg nach unten richtig, den nach oben aber nur zur Hälfte kennen lernt, und dieser Irrthum wird sich nothwendigerweise gerade bei den nicht wahrhaft Wissenden finden, und sie werden daher mindestens der falschen und der mit Schmerz verbundenen, ja überwiegend verbundenen Lust eben so gut wie der wahren und reinen nachjagen. Das wahrhaft Oberste und Höchste, das allein Wirkliche, Seiende, stets sich selber Gleiche und Unvergäng-

72) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 52.

liche sind nun aber dio Ideen; und ihnen ist wiederum, wie schon im Phädon p. 78. B. ff. bewiesen, die Seele und der Geist näher verwandt, als der Körper und eben so Alles, was den geistigen Mängeln abhilft und die geistigen Bedürfnisse befriedigt, was den Geist sättigt, näher, als was den Körper nährt und die sinnlichen Bedürfnisse und Begierden stillt. Zu Jenem gehört nun vor Allem die Erkenntniss, sie ist dem wahren Sein, den Ideen am Nächsten verwandt, und die Befriedigung durch sie ist mithin die wirklichste, wahrste und dauerhafteste, die Dem zu Theil wird, was selbst in ungleich höherem Grade diese Eigenschaften an sich trägt, als der Körper, nämlich der Seele. Leicht hätte Platon diese Schlussfolgerung ganz in derselben Weise wie hier zwischen Geist und Leib, so noch ausdrücklicher zwischen dem wahrhaft Unsterblichen in der Seele, der eigentlichen Vernunft, und den beiden erst aus dem Leibe entsprungenen niederen Seelentheilen durchführen können; aber es genügt das Bisherige schon zu dem Endergebniss, dass, wer die Erkenntniss ganz verschmäht, damit auch der allein wahrhaft wirklichen Lust und Befriedigung verlustig geht, und dass nur, wo die Erkenntniss die Seele leitet und alle ihre Theile in Einklang bringt, auch den beiden anderen Theilen wirklich wahre Freuden zu eigen werden, so weit diese Art von Freuden nur überhaupt der Wahrheit und Reinheit fähig ist. Und so ist denn durch die Scheidung zwischen abweislicher und unabweislicher und innerhalb der ersteren noch wieder zwischen beziehungsweise erlaubter und schlechthin verbotener Lust die bestimmtere, im Philebos noch fehlende Grenze (s. bes. S. 55.), bis zu welcher auch die gemischte Lust nicht schlechterdings vom Lebensglücke oder vom höchsten Gute des Erdendaseins sich ausschliessen lässt, nunmehr wirklich gezogen. — p. 583. B. — 587. A.

Die absteigende Stufenfolge der fünf im Obigen gezeichneten Charaktere ist nun auch die ihres Abstandes von der wahren Glückseligkeit. Platon führt dies genauer in einer Weise aus, die auf den ersten Anblick allerdings wieder befremdend, aber bei näherer Betrachtung doch keineswegs eine so seltsame blosse pythagoreische Zahlenspielerei und am Wenigsten für den Zusammenhang so entbehrlich ist, wie man wohl neuerdings geglaubt hat. Es liegt das Missverständniss nahe, als ob diese Stufenfolge des Abstandes eine regelmässige wäre, und diese

Auffassung könnte auch unser Einer wohl so ausdrücken, dass der tyrannische Charakter fünfmal unglückseliger sei als der philosophisch-aristokratische oder monarchische, ohne sich dadurch den Verdacht pythagoreischer Sympathien zuzuziehen. Diesem Missverständniss musste nun Platon vorbeugen und darauf aufmerksam machen, dass vielmehr jede der unteren Stufen unverhältnissmässig immer tiefer sinkt. Sind schon die Freuden des Ehrgeizigen oder Timarchischen und des Gewinnsüchtigen oder Oligarchischen nur unächte (νόθοι), so gehen die beiden andern Charaktere und zumal der tyrannische noch über diese hinaus und jagen blossen Schattenbildern (εἴδωλα) auch nur von ihnen nach. Denkt man sich daher den Abstand von der wahren Glückseligkeit als eine Linie (oder Länge), so muss man, da gerade in der Mitte dieser Glieder das blosse Trugbild beginnt und diese Mitte das dritte Glied nach beiden Enden zu bildet, wenn man den Abstand aller dieser Glieder einmal in Zahlverhältnissen ausdrücken will, diese Linie zunächst auf die Hälfte und dann auf das Drittel und dies Drittel abermals zuerst auf die Hälfte und dann wieder auf das Drittel verkürzen, so dass der Tyrannische somit nicht fünfmal, sondern neunmal unglückseliger wird. Ja, man kann diesen Abstand getrost als ein Product zweier und selbst dreier Dimensionen, also als Fläche und Körper betrachten oder jene Zahl quadriren und sogar kubiren. Und die so zuletzt entstehende Zahl 729, meint Platon, sei gerade besonders passend, weil das Leben aller Menschen in der Zeit und den bestimmten Theilen derselben, Tag, Nacht, Monat, Jahr verläuft und gerade in jener Zahl alle diese Zeitmasse enthalten sind, um nach ihnen den Abstand der Glückseligkeit jener beiden Charaktere von einander zu bezeichnen. „Denn ungefähr der sovielste Theil vom Jahre ist der Tag oder die Nacht und vom Monate die Stunde und vom Tage die Minute“[73]), so dass also mit andern Worten die Glückseligkeit des

73) Worte von Schneider Uebers. S. 313., dessen vortrefflicher Erläuterung dieser Stelle, wie er sie genauer in der angef. Ausg. III. Praef. S. XCII. — CXV. mit einer trefflichen Uebersicht und Würdigung aller sonstigen Erklärungen entwickelt hat, ich im Bisherigen durchaus gefolgt bin. Ich will dabei nicht leugnen, dass Platon auch die Schaltperiode oder das sogenannte grosse Jahr des Philolaos (s. über dasselbe Böckh Philolaos S. 133 flg.) von 729 Schaltmonaten im Auge

Tyrannen da nach Minuten, wo die des Philosophen nach Tagen zu zählen ist u. s. w.

Eben diese letztere Wendung zeigt uns nun aber auch den noch weiteren Zweck, welchen Platon mit dieser Darstellung verfolgt. Die vorliegende Zahlenspeculation hängt eng mit jener früheren im achten Buche zusammen, indem sie zunächst an die grössten Zeitabschnitte, in denen sich das Leben der Welt und der Menschen bewegt, wie sie dort hervortraten, jetzt die kleineren anknüpft und indem sie ferner lehrt, dass nicht bloss die Dauer der Verfassungen, sondern auch das innere Heil derselben während dieser Dauer stufenweise immer stärker abfällt. Ja, wir erhalten durch diesen Zusammenhang auch dazu erst den Wink, den 2500jährigen Rest der Weltperiode nicht gleichmässig, sondern nach einer in analoger Weise fallenden Reihe, wie das Unglück, welches sie mit sich bringen, steigt, unter die vier schlechteren Verfassungen zu vertheilen. Nur das wahrhaft Gute ist auch das wahrhaft Angenehme und das wirklich Dauerhafte zugleich, während das mit der Verschlechterung der Verfassungen steigende Unheil von Stufe zu Stufe unerträglicher wird und immer grössere Gefahr des baldigen Umsturzes mit sich bringt. So aber ist dies von Neuem eine Stelle, welche auf den Zusammenhang des Menschenlebens mit dem gesammten Weltleben hinführt und somit das zehnte Buch vorbereitet. Vor Allem aber darf man nicht übersehen[74]), dass Platon, der noch im Staatsmann p. 257 A. B. (s. Thl. I. S. 313 f.) ausdrücklich hervorhebt, dass sich sittliche Abstände nicht in Zahlen ausdrücken lassen, auch jetzt seine Meinung hierüber schwerlich bereits geändert haben wird, und gerade der Zusammenhang mit jener früheren Zahl muss uns anleiten auch die vorliegende in Bezug auf Scherz und Ernst nach demselben Massstabe zu beurtheilen. — p. 587 B.—588 A.

---

gehabt haben kann (Wiegand Uebers. S. 506 f. Anm. Martin *Revue archéologique* XIII. S. 268.); aber, wie seine Ausdrücke beweisen, doch höchstens nebenbei. 729 ist auch das Quadrat von 27, d. h. derjenigen Zahl, welche den Abstand des entferntesten Planeten, des Saturnus, von der Erde, mithin die höchste Saite der Sphärenharmonie anzeigt.

74) Wie dies Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 605 f. begegnet ist, dem schon Schneider a. a. O. III. Praef. S. XCIII. kurz, aber treffend geantwortet hat.

XL. Der siebte Abschnitt des sechsten Haupttheils: genauere Darlegung der Glückseligkeit des Gerechten, IX. p. 588. B.—592. B.

Abschliessend schildert nunmehr der siebente Abschnitt jenen Zustand einer von der Vernunft geleiteten Einzelseele genauer und zwar in mythischer Weise an einem Bilde, das, wie Platon selber bemerkt, durch die unvollkommneren Mittel der Plastik sich nicht ausdrücken lassen würde, wohl aber durch das bildsamere der Rede; und Schleiermacher[75]) hat wohl nicht Unrecht, wenn er hierin eine Rückdeutung darauf findet, dass das im Phädros (p. 246 A. ff. s. Thl. I. S. 228 ff.) mehr von der ersteren Art, dieses aber das den didaktischen Zwecken besser entsprechende und eben darum vollkommnere sei, so wie denn namentlich auch die Vielgestaltigkeit der Begierde hier in dem vielköpfigen Ungethüm besser hervortritt. Der Mensch ist ein aus diesem, ferner aus einem Löwen, d. h. dem Eifer, und einem wirklichen Menschen, d. h. der Vernunft zusammengewachsenes Wesen; dies Ganze ist aber erst die Seele, deren äussere Hülle, der Körper, wiederum ein Mensch ist und eben als äussere Hülle den Augen der Meisten diese Vielgestaltigkeit des menschlichen Wesens verbirgt. Nur jener innere Mensch, die Vernunft, ist aber der wahre Mensch[76]), und nur wo sie die Herrschaft führt und die andern Theile so ausbildet, dass jeder seine richtige Stelle erhält und so jeder zur Harmonie mit sich selber und mit ihr und somit dem Ganzen gelangt, kann daher der wahre Mensch und sein Heil und Glück gedeihen, und jene richtige Stellung und wahre Harmonie tritt nur da ein, wo der Körper und die beiden niederen Seelentheile und ihre Genüsse nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zur Ausbildung der Vernunft, zur Weisheit, Tugend und Gerechtigkeit gepflegt werden. Erst dies ist, wie es mit einer Erweiterung des früher (S. 142) von der harmonischen Vereinigung der Gymnastik und Musik Gesagten heisst, die wahre Musenkunst, zugleich ein Rückblick auf die Stelle im Phädon p. 61 A., wo die Philosophie auch bereits als solche bezeichnet wurde. Der Ungerechte dagegen und ge-

75) a. a. O. III, 1. S. 52—54. u. 607 f.

76) Diese bestimmte Erklärung Platons muss Wehrenpfennig bei seiner Anm. 932. erwähnten Behauptung ganz übersehen haben.

rade der vollendetste, der Tyrann, ist um so unglücklicher, je mehr es ihm gelingt durch den Schein der Gerechtigkeit oder durch äussere Macht straflos davon zu kommen, weil er eben dadurch, wie schon der Gorgias (s. Thl. I. S. 94) lehrte[77]), nur immer schlechter wird. So ist denn nunmehr die Widerlegung des Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos zum Abschlusse gediehen. Heisst es, dass auch der Löwe im Menschen noch etwas Vielgestaltiges hat, indem er nicht bloss unter der Herrschaft der Begierde zum Affen herabgewürdigt wird, sondern auch die List der Schlangennatur mit sich verbinden kann, so erklärt sich dies theils daraus, dass die Thiere vielfach Muth und List vereinigen[78]), theils aus der Schilderung des timokratischen Staates, in welchem alle mögliche Arglist aufgeboten wird und für erlaubt gilt, um der Kriegslust zu fröhnen. (S. 230.)

Das Bild erhält aber auch sofort eine politische Wendung, indem eben die, wie Platon glaubt, gerechte Geringschätzung des Handwerks daraus erklärt wird, weil Der, welchen seine Natur nur hiezu befähigt, eben der vorwiegend begehrliche Mensch ist, der daher, um doch auch von der Vernunft geleitet zu werden, von der der Vernünftigen mit geleitet werden muss, und seine strenge Unterordnung unter diese Herrschaft hat nichts Ungerechtes, weil ja so die Herrscher selbst eben so unbedingt derselben Herrschaft unterworfen sind. Er ist, wie jetzt Platon ausdrücklich selber sagt (vgl. oben S. 115, 157), eben als fortwährendes Kind zu betrachten, und seine Behandlung in jener Weise ist daher gerade so gerechtfertigt, als die entsprechende der Kinder. Und eben so erklärt Platon jetzt selber ausdrücklich, dass die Philosophen auch die sinnlichen Genüsse und die Freuden der Ehre nicht verschmähen, so weit sie nur eben jenem ihrem höchsten Zwecke dienen, und sagt somit auch, dass die ungern geschehende Annahme der Herrschaft im Idealstaat doch in Wahrheit jene Zwecke fördert und daher auch ihre Freuden mit sich bringt. Wenn er aber hinzufügt, dass der Philosoph in einem andern Staate, und wäre er auch sein Va-

77) Steinhart a. a. O. V. S. 253 f.

78) Man vgl. was hierüber Steinhart a. a. O. V. S. 701 f. Anm. 256 gegen Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 609., dem auch Wehrenpfennig a. a. O. S. 33. sich anschliesst, sehr richtig bemerkt hat.

terland, dieselbe nicht übernehmen werde, es sei denn durch eine besondere „göttliche Fügung" (θεία τύχη), so weist dies Letztere auf die Bedingungen der Ausführbarkeit jenes Ideales zurück[79]) und heisst daher: es müssten denn seine Mitbürger zu irgend einer Zeit einmal wenigstens eine richtige Vorstellung (s. S. 185.) von den bestehenden Mängeln gewinnen und, von ihr getrieben, ihm die unbedingte Alleinherrschaft übertragen, ihn mit tyrannischer Vollmacht bekleiden, so dass denn auch diese Möglichkeit einer Einführung jenes Staates allerdings doch nicht so ganz, wie wir oben (S. 188) meinten, ohne selbständige Bedeutung ist. Um so weniger aber können die folgenden Worte so gedeutet werden, als ob dieses Ideal doch vielleicht schlechthin unausführbar auf Erden sei und nur als Urbild dienen müsse, um nach ihm den „Staat in seinem eigenen Innern" — eine Bezeichnung, die X. p. 608 C. wiederkehrt — zu gestalten; und selbst wenn man mit Steinhart[80]) annehmen wollte, diese Worte rührten erst aus einer zweiten Redaction her, die Platon erst, nachdem er durch das Fehlschlagen seiner Pläne mit dem jüngern Dionysios in seinem Glauben an die Ausführbarkeit jenes Musterstaates überhaupt irre geworden, vorgenommen habe; so liesse es sich doch kaum denken, dass ihn jetzt mit einem Male aller künstlerische und wissenschaftliche Tact so verlassen haben sollte, um ihn jetzt mit ein paar Federstrichen am Ende des Werkes alles das, was er im Verlaufe desselben durch die eingehendsten Untersuchungen herausgebracht, plötzlich für verkehrt erklären zu lassen. Ergiebt sich nun aber damit auch schon jene Annahme selbst als unhaltbar, so hat Steinhart überdies nicht bedacht, dass, wenn man, wie er doch thut, die Gesetze für ächt hält und ihre Abfassung auch erst in die Zeit nach jenen gescheiterten Hoffnungen verlegt, diese letzteren unmöglich der Grund dafür sein können, wenn Platon späterhin wirklich, wie es denn auch in diesem letzteren Werke in der That geschieht, sein in der Republik dargelegtes Staatsmuster für unerfüllbar hielt, da die Ausführbarkeit des herabgestimmten Ideals, welches hier an die Stelle desselben tritt, doch wiederum ganz an die gleiche Bedingung, dass sich ein Tyrann

79) Vgl. Hermann Gesch. u. Syst. S. 69.

80) a. a. O. V. S. 254. 270 f. u. 703. Anm. 264.

dieselbe zur Aufgabe steckte, gebunden wird, über welches Alles wir später genauer zu reden haben werden. Was aber die Hauptsache ist, kein Wort aus der vorliegenden Stelle des Staates kann erst aus einer zweiten Redaction herrühren, weil eben keins zur Ueberleitung in das folgende Buch entbehrlich ist. Der Sinn kann nämlich nach dem Obigen nur ein hypothetischer sein: gesetzt auch, jener Staat wäre schlechthin zu keiner Zeit auf Erden zu finden, so würde er noch immer die Bedeutung behalten, dass der Philosoph, so gut er könnte, in allen seinen Handlungen so verführe, als lebte er in ihm; und wie es damit auch stehen mag, dass derselbe jenes Urbild von ihm in seiner Seele trägt (s. S. 177), hat eben darin seinen Grund, dass „ein solches im Weltall thatsächlich existirt,“ d. h. zunächst wohl nicht, dass das Weltall selbst einen grossen analogen Staat bildet[81]), sondern dass auf einem vollkommeneren Gestirne, als die Erde ist, des Philosophen Seele einst in einem seligeren Zustand wirklich in einem solchen Staate gelebt und ihn angeschaut und von ihm vermöge der „Rückerinnerung“ jenes Urbild in sich bewahrt hat. Es leitet uns aber auch so das Diesseits wieder auf das Jenseits, das Erdenleben wieder auf das Weltganze und die Stelle, welche die Erde innerhalb desselben einnimmt, hinüber, und auch die ganze mythisch-bildliche Einkleidung dieses Abschnittes ist nur dazu da, um uns nunmehr endlich unmittelbar an die Schwelle jenes grossen eschatologischen Mythos zu führen, der den Schluss des ganzen Werkes bildet, denn ausdrücklich wird eben vermöge ihrer Eifer und Begierde als das Thierische im Menschen und nur jener innere Mensch als das wahrhaft Göttliche an ihm bezeichnet, welches ja aber eben entweder das ewige Sein oder die Ideen selbst oder doch das am nächsten mit ihm Verwandte, d. h. das Unsterbliche ist.

---

81) Wie es Steinhart a. a. O. S. 254. auffasst, der aber überdies dann um so weniger hinzufügen durfte, dass jener Staat nur in der Welt der Ideen wohne, denn damit würde ja der grosse Weltstaat, d. h. gerade die Gesammtheit der Erscheinungen selbst zu einer Idee. S. überdies dagegen S. 176 f.

XLI. Der siebte Haupttheil: principiellere Würdigung der nachahmenden Kunst, X. p. 595. A.—608. B.

Nun ist freilich nach Hermanns Ansicht das zehnte Buch selbst nur ein späterer Zusatz, und wäre dies richtig, so könnte auch von den überleitenden Schlussworten des neunten dennoch ein Gleiches gelten. Allein Hermann[82]) stützt sich dabei zunächst gerade auf den angeblich „mit diesem Schlusse gar nicht zusammenhängenden Anfang des ersteren." Wie indessen Platon auf eine dem Gesammtbau des Werkes entsprechendere Weise von der Seele auf den Staat zurückkommen und daran dann die nochmalige Erörterung jener Hauptbedingung zum Bestehen desselben (s. S. 150), die richtige Behandlung der nachahmenden Kunst, anknüpfen konnte, möchte für seinen Tadler schwer zu zeigen gewesen sein. Allerdings ist nun ferner weder der Zusammenhang der scheinbar so verschiedenartigen beiden Stücke, aus denen dies Buch besteht, noch der Grund, wesshalb das erste derselben erst hier abgehandelt wird, gleich auf den ersten Blick zu durchschauen, und Schleiermacher[83]), welcher auch darin bereits als Vorläufer von Hermanns Ansicht erscheint, dass er das fünfte bis siebente Buch wenigstens als eine wirkliche und nicht bloss scheinbare Episode betrachtete, meinte daher auch, dass Niemand dies zehnte gerade entbehrt haben würde. Dagegen ist nun aber bereits von uns nachgewiesen worden, wie das Werk in allen seinen Theilen aufs Sorgfältigste darauf angelegt ist, erst in der zweiten Hälfte dieses Buches seinen Abschluss zu finden, und es konnte dies nur verkannt werden, so lange man in einer bloss ethischen oder ethisch-politischen Auffassung der ganzen Schrift befangen war. Und was noch weiter in diesem und in allen übrigen Stücken zu erörtern ist, dafür haben bereits Rettig und Wiegand[84]) mancherlei treffliche Winke gegeben.

82) Gesch. u. Syst. S. 540.

83) a. a. O. III, 1. S. 55.

84) Rettig a. a. O. S. 272 ff., der indessen S. 280 f. bei dem einseitig bloss politischen Zwecke, welchen er dem ganzen Dialoge leiht, auch nicht darüber hinanskommt, das zehnte wie das erste Buch zwar für angemessen, aber doch nicht unentbehrlich zu erklären, Wiegand Zeitschr. f. d. Alterth. 1842. S. 588 ff. Uebers. S. 628 ff. Ueber die Ein-

Man muss zunächst nur Platons eigne bestimmte Erklärung beachten, dass erst jetzt auf Grund der inzwischen vollendeten psychologischen Erörterungen dem frühern Urtheil über die nachahmende Kunst sich eine wirklich feste Begründung geben lasse und dass bisher die Grundlage zu ihrer Auffassung selber, nämlich das Wesen der Nachahmung, noch gar nicht erörtert worden sei. Denn in der That, wer müsste nicht dies ganz richtig finden, wenn er bedenkt, dass im dritten Buche (s. S. 125) sogar noch nicht einmal die schöne Kunst überhaupt als die nachahmende bezeichnet und doch schon ohne Weiteres von einer nachahmenden Kunst im engeren Sinne gesprochen worden ist! Wer müsste nicht zugeben, dass somit wirklich jene frühern Erörterungen ohne diese späteren ganz in der Luft schweben würden! Und damit hängt es denn auch zusammen, dass dort vorzugsweise nur auf das Verbot, die Zöglinge und auch die schon erzogenen Wächter zu ihrer noch weitern Ausbildung in praktischer Ausübung selber „Mimik treiben" zu lassen, das Hauptgewicht gelegt wird, während Platon sich hier „mehr über den Nachtheil verbreitet, den es bringen muss, wenn man mimische Darstellungen auch nur ansieht und anhört[85])." Und eben so klar ist es auch, dass die nützlichen oder schädlichen Wirkungen dieser Kunst erst nach Unterscheidung nicht bloss der drei Seelentheile, sondern auch der verschiedenen Arten der Begierde wirklich gründlich darnach beurtheilt werden können, ob sie auf das Bessere oder Schlechtere oder gar Schlechteste in der Menschenseele sich erstrecken[86]), und dass eben so der Werth dieser Kunstwerke auch davon abhängt, welche theoretische Seelenkraft es ist, die sie ins Leben ruft, und dass

---

heit und ursprüngliche Eintheilung der platonischen Politie, Worms 1840. (Letztere Schrift steht mir nicht zu Gebote). S. indessen Anm. 1087 und 1107.

85) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 56. Wenn Hermann Gesch. u. Syst. S. 695. Anm. 679. bemerkt, dass im zweiten und dritten Buche die dichterische Nachahmung nur aus dem psychologisch-pädagogischen, hier aus dem streng dialektischen Gesichtspunkt gewürdigt werde, so ist dabei übersehen, dass auch dem erstern der letztere zu Grunde liegt und dies erst hier ausdrücklich hervortritt.

86) Wie selbst schon Morgenstern a. a. O. S. 248. Anm. 188. richtig anerkennt.

also zu diesem Zwecke auch die Unterscheidung der beiden Arten von Erkenntniss und von Vorstellung (S. 197 ff.) bereits voraufgegangen sein musste. Dies führt aber wiederum weiter auf die Objecte derselben, d. h. auf Dasjenige zurück, von welchem aus alle wissenschaftlichen Fragen erst entschieden werden können, auf die Idee und ihre Abbilder, und gerade in jenen recht eigentlich principiellen Erörterungen im sechsten und siebten Buche, nach denen die Dinge, die Abbilder der Ideen, wiederum in Schatten und Abspiegelungen ihre Abbilder haben, die aber sonach nur noch den Schein selbst eines bloss abgeleiteten Daseins besitzen, wurzelt eben der Begriff der Nachahmung. Und so ist es denn auch eine ganz unmittelbare Vorbereitung auf die vorliegende Darstellung, wenn in dem Gleichniss von der Höhle die plastischen Abbildungen mit jenen Schatten- und Spiegelbildern auf eine Linie gestellt wurden (S. 200 f.), wie sich dies denn auch hier sofort wiederholt[87]), p. 596 C. ff. Gerade in demselben Sinne nämlich, wie die Werke der Natur, sind auch die Erzeugnisse der mechanischen handwerksmässigen menschlichen Thätigkeit Nachbilder von Ideen, z. B. Tisch und Bett von den Ideen dieser Dinge, und gerade so wie sich zu beiderlei Gebilden ihre natürlichen Abspiegelungen und Schattenwürfe, verhalten sich zu ihnen auch wieder die Schöpfungen z. B. der Malerei. Denn wie jene Schatten- und Spiegelbilder der gleichsam nach aussen hervortretende, vielfach verbogne und verschobne Widerschein der Dinge sind, so trägt zugleich jedes Sinnending eben als blosse Erscheinung auch den trügerischen Schein (φάντασμα) in sich selber, indem es z. B., von verschiedenen Seiten betrachtet, anders aussieht und also ein Anderes zu sein scheint, oder, aus der Ferne erblickt, andere Verhältnisse zeigt, als es wirklich hat, und eben in diesem Scheine stellt es die nachahmende Kunst und zumal die Malerei dar[88]).

87) Vgl. über dies Alles Rettig a. a. O. S. 273 ff., dessen Polemik gegen Schleiermacher aber nicht zutreffend ist. S. Anm. 1107.

88) Es ist also durchaus ein Missverständniss, wenn Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 613. und nach ihm E. Müller a. a. O. I. S. 32. u. 229. Anm. 13. meinen, „dass, genau genommen, ein solcher Nachbilder eines Scheinbildes dann der Vierte von der Wahrheit ab sein müsste.“ Dies ist vielmehr höchstens nebenbei der Fall, so fern der Maler auch die natürlichen Schatten und auch wohl Abspiegelungen der

Und so steht denn, wenn man auf die Werke menschlicher Hände und nicht der Natur sieht, der Künstler noch hinter dem Handwerker zurück.

Nachdem nun Platon so zuerst (bis p. 598 C.) objectiv die Werke der nachahmenden Kunst in die dritte Stelle vom wahren Sein oder den Ideen aus eingereiht, dabei aber noch ausschliesslich die Darstellungen sinnlicher Gegenstände, also die Plastik ins Auge gefasst hat, geht er jetzt zweitens zu der Frage über, welche theoretische Seelenkraft bei ihren Erzeugnissen leitet, und verknüpft dies sehr geschickt mit dem Uebergange zur Darstellung des Seelischen oder mit andern Worten menschlicher Empfindungen, Gedanken und Handlungen, die vielmehr der Vorwurf der Poesie ist. Gerade Homeros, der gefeiertste Dichter, hat sich auf keinem Gebiete menschlicher Tugend und Tüchtigkeit selbst ausgezeichnet und seinen Zeitgenossen keineswegs für jenen Inbegriff aller Weisheit gegolten wie den Späteren, und es ist überhaupt klar, dass die Dichter unmöglich eine wirkliche Erkenntniss von allen Verrichtungen des menschlichen Lebens haben können, während doch diese alle in ihren Gedichten geschildert werden, eben so wenig wie nach p. 598. C. (vgl. Soph. p. 233. D. ff.) die Maler von allen sinnlichen Gegenständen, während sie doch alle malen. Auch die Dichter stellen also blosse Schatten- und Schein- oder Trugbilder (εἴδωλα) der Tugend und überhaupt des menschlichen Lebens dar (bis p. 601. B.). Es fragt sich also, was denn das an Stelle der Einsicht sie Leitende ist, und eben so war hier nunmehr auch der falsche Schein zu berichtigen, der durch die frühere Darstellung entstehen musste, als ob der Handwerker, der, wie es vorhin hiess, „im Hinblick auf die Idee des Tisches, Bettes u. s. w. arbeitet“ (p. 596. B.), dabei eine wirkliche Erkenntniss von diesen Ideen hätte, d. h. also ein Philosoph wäre. Zu diesem Zwecke wird jetzt zu dem verfertigenden und nachahmenden Künstler noch ein dritter, der gebrauchende, hinzugefügt[89]), der die wirkliche Einsicht hat, während

sinnlichen Gegenstände mit darstellt. Uebrigens berichtigt Schleiermacher auch sofort sich selbst in einer Weise, die wenigstens dem Wahren nahe kommt.

89) Steinhart a. a. O. V. S. 185. irrt daher, wenn er glaubt, dass diese Stufenleiter ganz der obigen zwischen dem die Idee des Bettes, dem

dem Handwerker die betreffende Idee nach dessen Anweisung nur innerhalb seiner logischen Vorstellung (πίστις) vorschwebt, so dass uns Platon hier selber wiederum bestätigt, was wir schon oben (S. 198.) vermuthen durften, dass auf dieser alles technische Schaffen beruht. Aber auch hier muss man, um sich nicht irre führen zu lassen, wohl die feinen Andeutungen Platons darüber beachten, was er bei diesem gebrauchenden Künstler eigentlich im Sinne hat. Denn der Reitkünstler, der Zaum und Gebiss gebraucht, ist darum auch noch eben so wenig ein wirklich Wissender, als der Riemer und Schmied, die sie verfertigen, und, was das Bezeichnendste ist, der ausübende Musiker, also der nahahmende Künstler, wird hier als der Gebrauchende über den Verfertigenden, den Instrumentenmacher, gesetzt, wodurch sich denn ausdrücklich die Herabsetzung des Künstlers unter den Handwerker als nur nach einer Seite hin richtig erweist[90]). Nur hieraus erklärt sich der sonst unbegreifliche Umstand, dass Platon gar nicht ausdrücklich sagt, was doch in diesem Zusammenhange Jeder erwartet, dass die bildliche Vorstellung (εἰκασία) den nachahmenden Künstler leitet, sondern mit einem Male dazu überspringt, dass derselbe nicht, wie der Handwerker, unter der unmittelbaren Controle eines sachkundigen Gebrauchenden steht und daher auch nicht gleich diesem, wie Platon jetzt absichtlich sich allgemeiner ausdrückend, anstatt das bestimmtere Wort πίστις oder εἰκασία zu wählen, sagt, auf diese Weise zur richtigen Vorstellung geführt wird, sondern dass der Gebrauchende hier vielmehr das unkundige grosse Publicum ist (bis p. 602. B.).

So hat sich Platon mit raschem Sprunge den Weg zu der dritten Frage, auf welchen Theil der Seele die Einwirkung der Kunst sich richtet, gebahnt. Er geht wieder von der Plastik und namentlich Malerei aus und hebt hervor, wie die künstle-

das wirkliche und dem das bloss gemalte Bett hervorbringenden Künstler entspreche, indem die gebrauchende Kunst als Gottes Nachahmerin die Zwecke aller Erzeugnisse des einzelnen Kunstfleisses bestimme. Allein gerade darin, dass sie dabei eben nur Gottes Nachahmerin ist, liegt ja selbst schon der wesentliche Unterschied von seiner die Ideen selbst erzeugenden Kunst.

90) Diese wichtige Wendung der Sache haben sowohl Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 610 f. als E. Müller a. a. O. I. S. 32. und Steinhart a. a. O. V. S. 256. 257. ganz übersehen.

rische Illusion und namentlich die Perspective auf denjenigen Theil unseres Innern berechnet ist, der die wahren Massverhältnisse nicht abwägt, mithin nicht auf die Vernunft, sondern auf die unvernünftigen Seelentheile. Dann aber geht er wiederum zur Poesie über und weist dabei zunächst auf den in der Lehre von den drei Seelentheilen im vierten Buche gegebenen Beweis, dass Vernunft und Affecte im Menschen in Streit zu liegen pflegen (S. 163.), und sodann auf die im Anfange des dritten Buches enthaltne Darstellung zurück, wie ein tugendhafter und zwar zunächst tapferer Mann sich auch dem gerechtesten Schmerze nicht im Uebermass hingeben, sondern ihn durch vernünftige Ueberlegung mässigen müsse, weil ein solcher übermässiger Schmerz den Geist an das Endliche und Zeitliche kette, und er fügt hier noch hinzu, dass trotzdem in der Einsamkeit der Schmerz oft auch die Besten übermanne. Die Poesie pflegt nun aber den Menschen gerade unter der Herrschaft massloser Affecte darzustellen, so fern jene wahrhaft philosophische und gleichmässige Gemüthsart, wie sie Platon in seinem Sokrates zumal im Symposion und Phädon zu zeichnen versteht, schworer nachzubilden ist — offenbar weil sie sich nicht in so derben Zügen auszusprechen pflegt — und sodann so fern eine solche dem Urtheil des grossen Publicums und des ganz von ihm abhängigen Dichters etwas Fremdes ist[91]). So wendet sich also auch sie an das Unvernünftige im Menschen und regt seine Affecte dergestalt auf, dass selbst die Besseren meistens davon hingerissen werden, den Dichter, der dies am Besten versteht, als den besten zu preisen, und den masslosen Schmerz des Theaterhelden in einer Weise theilen, deren sie sich dem wirklicher Menschen gegenüber schämen würden, wovon denn wiederum die kaum überwundene Schwäche gegen den eignen Schmerz die nothwendige Folge ist. Und eben das, was von dem Pathos der Tragödie, gilt auch von den Possenreissereien der Komödie und überhaupt von der Aufregung gerade der schlimmsten Begierden, wie z. B. des ausgearteten Liebestriebes, und von den Ausartungen des zweiten Seelentheils, dem Zorne und der Wuth, deren Darstellung die Dichter als etwas besonders Wirksames gerade in hohem Masse lieben (bis p. 606. E.).

91) E. Müller a. a. O. I. S. 96. Ruge a. a. O. S. 161.

Platon redet nun aber bei diesem Allen ausdrücklich nur von dem nachahmenden Theile der Poesie, und es könnte hiernach wohl scheinen, als ob nicht alle Poesie nachahmend wäre, nämlich nicht die allein gebilligten Hymnen und Enkomien, p. 607. A. vgl. V. p. 459. E. f. 468. D.[92]). Dadurch würde nun aber Platons gesammte Auffassung der schönen Kunst in Verwirrung gerathen, und ausdrücklich werden überdies im Timäos p. 19. D. E. auch die Enkomiendichter, wie er sie verlangt, zu den Nachahmern gerechnet. Es bleibt daher nur übrig, an jene im engern Sinne nachahmende Dichtung, wie sie uns im dritten Buche bei der Betrachtung der dichterischen Darstellungsform entgegentrat (s. S. 125 ff.), zu denken, so jedoch, dass die mangelhafte Fassung dieses Begriffes, wie sie bei dem beschränkten Massstabe, welcher dort nur erst angelegt werden konnte, unvermeidlich war, hier von einem umfassenderen und eigentlich principiellen Gesichtspunkt aus berichtigt und ergänzt wird, so wie wir denn auch das dort Gesagte uns bereits nur durch theilweise Vorwegnahme des hier Erörterten klar zu machen im Stande waren. Das Darstellen einer fremden Rolle, welches dort die Hauptsache war, wird durch das Vorliegende entschieden zu einem blossen Nebengesichtspunkte herabgedrückt. Homeros erscheint hier ausdrücklich, wie schon im Theät. p. 152. E., als der älteste der tragischen, d. h. hier überhaupt nur das Ernste, Erhabene und Traurige darstellenden Dichter, und zwar keineswegs bloss hinsichtlich der Partien, in denen er seine Helden selbstredend einführt, und auch die Lyrik (*μέλη*) wird hier ausdrücklich ganz unter dem gleichen Gesichtspunkt wie Epos und Drama behandelt, p. 607. A., und es wird daher unter der Nachahmungspoesie im engern Sinne diejenige zu verstehen sein, welche Nichts, auch nicht das Niedrigste und Trügerischste, das Aufregendste und Unvernünftigste, nachzubilden verschmäht, ja dies gerade am Meisten liebt, nur dass das Spielen einer fremden Rolle innerhalb dieses Kreises in der That nach dem dort oben Entwickelten am Stärksten alle jene schädlichen Wirkungen ausübt, dass das Drama, welches am Meisten auf eine mit allen sinnlichen Mitteln ausgestattete Aufführung

---

92) Wie dies denn auch die Ansicht Steinharts a. a. O. V. S. 256. ist.

berechnet ist, in der That — neben dem Dithyrambos — gerade am Meisten „dem Geschmacke der Menge huldigen muss“[93]).

Diesem Mangel nun, dass in den empirischen Staaten Dichter und Musiker und nachahmende Künstler überhaupt immer von diesem Geschmacke abhängig sind und bei dem ihnen selber auch selbst in der Form der richtigen Vorstellung abgehenden sichern Urtheil sich stets zu Missgriffen verleiten lassen, ist im wahren Staate durch die ihnen von den philosophischen Herrschern vorgeschriebnen und im zweiten und dritten Buche dargelegten Normen abgeholfen[94]), und wie den übrigen Unterthanen, so haben diese Herrscher sonach auch den Künstlern mit ihrer Vernunft und Einsicht auszuhelfen. Der wahrhafte und wirklich einsichtige gebrauchende Künstler dem verfertigenden wie dem nachahmenden gegenüber ist, wie schon aus dem Euthydemos und Kratylos (s. Tbl. I. S. 129 f. 149. 155.) abzunehmen, allein der Philosoph. In der richtigen Vorstellung auch über den nächsten Gebrauch des Einzelnen mögen ihm die übrigen Menschen, jeder in seiner Sphäre, überlegen sein, wie z. B. der Reitkünstler über den des Zaumes und Gebisses; es liegt Platon fern, alles Einzelne in seinen Bereich zu ziehen, sonst würde der Spott über das vorgebliche Alleskennen der nachahmenden Künstler p. 596. C. ff. 598. C. f. auf ihn selber zurückgefallen sein. Der Philosoph weiss nur das Allgemeine, aber eben damit auch das Wesentliche und die wahrhaften und letzten Zwecke alles Einzelnen im Ganzen. Darum eben ist er, wie es im Euthydemos hiess, der Einzige, in dessen Werken Hervorbringen oder Erwerben und Gebrauchen zusammenfällt, darum eben ist er der allein wahre Staatsmann, weil er alle einzelnen Richtungen des menschlichen Verkehrslebens zum Wohle des Ganzen zu leiten und dadurch zu verschmelzen im Stande ist. Aber weil eben Platon selbst erklärt, dass er des Zaubers zumal der homerischen Dichtung sich kaum erwehren könne, muss diese, muss ferner lieber die dramatische Poesie ganz aus dem Staate verbannt werden, damit jener Zauber nicht doch zuletzt

93) Ich schliesse mich hier ganz an die treffliche Darlegung E. Müllers a. a. O. I. S. 91—100, nur freilich mit den schon Anm. 889. u. 891 geltend gemachten Beschränkungen.

94) E. Müller a. a. O. I. S. 100 f.

selbst die Herrscher bestricke und verderbe und sie nachsichtig dagegen mache, nicht bloss Dramen, welche die ruhige Seelenverfassung darstellen, sondern auch eben von jener falschen Art zuzulassen[95]).

Gehen wir nun aber diesen Andeutungen Platons weiter nach, so berichtigt sich durch sie auch noch Manches, was in seiner bisherigen Auffassung der nachahmenden Kunst fast von Allen[96]) noch immer in einem verkehrten Lichte betrachtet wird. Wenn nämlich die zugelassenen Hymnen- und Enkomiendichter wirklich nach jenen Normen verfahren, so erhalten sie ja eben damit auch eine richtige Vorstellung von ihren Gegenständen und zwar nicht bloss eine bildliche, sondern auch eine logische, und daraus folgt denn auch, wie die obige Herabsetzung der Künstler unter die Handwerker genauer zu berichtigen ist, bei welcher, wenn sie wirklich, wie man gewöhnlich annimmt, durchaus ernst gemeint wäre, die Behauptung, dass alles Handwerk den Geist zum Sinnlichen herabzieht und dagegen Poesie und Musik, richtig angewandt, das eigentlichste Mittel der Vorbildung zu allem Höheren ist, vollständig unbegreiflich werden würde[97]). Der wahre Dichter muss nach dem eben Bemerkten eine richtige Vorstellung vom geistigen Gebiete, der Schuster als Schuster und der Tischler als Tischler nur von einem sehr beschränkten Theile des sinnlichen haben. Schafft Jener daher in der That nur Abbilder von Abbildern der Ideen, dieser aber unmittelbare Abbilder der letzteren, so sind es doch im erstern Falle die höchsten, im letztern dagegen die niedrigsten Ideen, welche dabei in Frage kommen, und jene stehen so hoch über diesen, dass ihre Abbilder auch in dritter Linie noch denen der letzteren in zweiter unendlich an Werth für die höchsten Interessen des Menschen überlegen sind. Auch dem wahren Dichter und Musiker schwebt die Idee als Ideal in seiner Vorstel-

95) Vgl. die trefflichen Ausführungen von **Schleiermacher** a. a. O. III, 1. S. 613 f.

96) S. Anm. 1090.

97) E. **Müller** a. a. O. I. S. 111 ff. muss denn auch fortwährend, um dies dennoch begreiflich zu machen, die „Gesetze“ zu Hülfe rufen, ein Verfahren, dessen Misslichkeit genügend daraus erhellt, dass er selbst den Standpunkt dieses letzteren Werkes als einen milderen anerkennt.

lung vor. Anders würde es freilich mit dem bildenden Künstler stehen, wenn er wirklich nach Platons Ansicht nur das Sinnliche nnd Körperliche nachbildete. Dass es nun aber selbst, so weit dies in der That der Fall, nicht auf ein sklavisches Copiren abgesehen ist, haben auch Die, welche Jones für seine wirkliche Meinung nehmen[98]), ans einer Stelle erschlossen, in welcher Platon den Malern die Fähigkeit zuschreibt, schönere Menschengestalten dnrch zweckmässige Verbindung des Schönsten, was die Natur in dieser Hinsicht darbietet, als eben die Natnr selber zu schaffen, V. p. 472. D.; um so nnbegreiflicher ist es aber, wie man hierin ein Vorstellungsideal wenigstens von der körperlichen Schönheit überhaupt hat verkennen nnd sich darauf hat bernfen können, dass ein solcher Maler desshalb noch immer nicht, wie der Arzt, die wirkliche innero Beschaffenheit des menschlichen Körpers zn kennen brauche[99]). Verhält es sich doch in Wahrheit hiemit ganz analog wie in dem vorhin dargelegten Verhältniss der Erkenntniss des Philosophen zu der richtigen Vorstellung der im Einzelnen arbeitenden Künstler und Gewerbsleute: der Tischler weiss freilich besser, als der Maler, wie ein wirklicher Tisch, der Schnster, wie ein wirklicher Schuh gebaut sein mnss, aber der tüchtige Maler hat dafür ohne Zweifel eine richtigere Vorstellung von dem Schönen an allen diesen und andern sinnlichen Gegenständen. Aber man mnss auch ganz jene frühere Darlegung über das Bildende der Musenkunst vergessen haben (s. S. 131 f.), nach welcher auch alle sonstigen künstlerischen Darstellungen des körperlich-Sinnlichen vermöge der Harmonie, des Rhythmos und der Symmetrie, welche in ihnen herrschen, in letzter Rücksicht Darstellung des Geistigen und irgend einer Seelenverfassung im Körperlichen sind, um jene obige Meinung festhalten zu können. Man sehe ferner den Werth an, der dort eben desshalb auch auf die plastischen Kunstwerke, wenn sie nur nach denselben Normen

98) Wie z. B. E. Müller a. a. O. I. S. 32 f. 126., Steinhart a. a. O. V. S. 206. u. 702. Anm. 258.

99) So E. Müller a. a. O. I. S. 33. Auf der andern Seite legt aber allerdings Ruge a. a. O. bes. S. 212 ff. auf die obige Stelle wieder zu viel Gewicht und, indem er auch sonst die eigentlich entscheidenden Pnnkte nicht genau genug fasst, bringt er eine viel zn günstige Ansicht Platons über die nachahmende Knnst heraus.

wie die wahrhaft guten musisch-poetischen gearbeitet sind, als sittliche Bildungsmittel gelegt wird, um sich wenigstens davon, dass die Herabsetzuug auch von ihren Urhebern unter die Handwerker unmöglich ernsthaft gemeint sein kann, zu überzeugen; und wenn auch die Erzeugnisse von Handwerken daneben genannt werden, s. III. p. 401. A., so spricht dies nicht gegen, sondern für unsere Ansicht. Es liegt darin ja eben nur das Verlangen ausgedrückt, auch sie in das Gebiet des künstlerisch-Schönen erhoben, auch ihnen eine ähnliche Formvollendung wie den Werken der bildenden Künste mitgetheilt zu sehen, und wenn daher z. B. der Tischler neben der praktischen Brauchbarkeit seinem Tische auch noch diese Eigenschaft mittheilt, so kann dies doch eben nur vermöge desselben Vorstellungsideals von sinnlicher Schönheit geschehen, das in der Seele des Künstlers lebt. Die Künstler selbst sind nach III. p. 400. E. 401. B. nur eine besondere Classe der Handwerker (δημιουργοι) oder des dritten Standes.

Damit soll nun freilich nicht behauptet sein, dass die idealisirende Thätigkeit der Kunst auch nur annäherungsweise zu ihrem genügenden Rechte gelangt wäre: daran hinderte vielmehr natürlich Platons allzu abstracter Idealismus, vermöge dessen die wahre Schönheit schon an den abstracten Begriff weggegeben und folgerecht innerhalb des Körperlichen der Abstraction des mathematischen Körpers ein höherer Antheil an ihr zugestanden ist, als den sinnlichen Gebilden der Natur und der Kunst (S. 41.). Nicht bloss die Einsicht, sondern auch selbst nur eine gewisse richtige Vorstellung von dieser Hauptsache fehlt in der That allen Künstlern, und die künstlerische Illusion, das Hauptmittel zu jener ihrer idealisirenden Thätigkeit, kann Platon nach diesen Voraussetzungen unmöglich als ein solches gelten lassen, sondern sie ist ihm nothwendig ein immer tieferes Herabsteigen in das Reich des Scheins und der Täuschung, so dass er also hierin von seinem allzu hoch gespannten Idealismus aus die derbsten Kunstrealisten in seinen Anschauungen noch überbietet. Eben darum stehen die musischen Künste ihm höher als die plastischen, weil sie jener Illusion entbehren können und weil die Musik ihm ohne Frage auf strengeren mathematischen Gesetzen und Zahlverhältnissen zu beruhen scheint. Mag freilich auch sie unter den Händen gewöhnlicher Musiker nur ein blin-

des Tasten sein, so haben doch nicht bloss Philosophen, wie die Pythagoreer, die festen Masse, auf denen sie beruht, nachgewiesen, sondern auch Fachmänner selbst, wie Damon, haben über ihren Zusammenhang mit der Ethik so eingreifende Forschungen angestellt, dass Platon für die in seinem Staate zu duldenden Tonarten und Rhythmen auf sie verweisen und zugestehen konnte (s. III. p. 398. D. z. E. 399. A. 400. A.[100]), dass hier das Urtheil des Philosophen durch das der specifisch Sachverständigen zu ergänzen sei, ein neuer Beweis übrigens, dass er den Künstlern keineswegs nothwendig einen hohen Grad von richtiger Vorstellung und zwar nicht bloss von der bildlichen[101]), sondern auch der logischen im Ernste absprechen zu müssen glaubt. Dass in den bildenden Künsten selbst der Illusion, wie z. B. der Linearperspective, eben so feste geometrische Gesetze zu Grunde liegen können, musste Platon nach Allem unausbleiblich noch verkennen[102]); er bescheidet sich aber auch festzustellen, wie weit hier die Illusion beschränkt werden kann, weil er sich theils ohne Zweifel hier nicht sachkundig genug weiss, theils aber auch offenbar der Ansicht ist, dass, wenn hier nur die dem Inhalte auch dieser Darstellungen von ihm gesetzte Schranke inne gehalten wird, auch die möglichste Vermeidung alles Täuschenden in der Form sich von selber finden muss und dass das Unvermeidliche in dieser Hinsicht geringeren Schaden bringt, als dass derselbe die gänzliche Beseitigung dieser Künste rechtfertigen würde, so fern eben nach S. 132. ihre Wirkung überhaupt eine minder eindringende, als die der musischen ist.

Die deutliche Bezeichnung der nachahmenden Künstler als Gaukler und Sophisten, p. 596. C. ff., 598. C. f., weist entschieden auf die Erörterungen im Sophisten über nachahmende und hervorbringende so wie erwerbende Kunst, Sache und Bild, Ebenbild und Trugbild zurück. Und wenn Homeros den äussern Erfolgen seiner Wirksamkeit auf seine Zeitgenossen nach sogar

100) Die an diesen Stellen benutzte sokratische Unwissenheit hat also neben der allerdings beigemischten Ironie (s. Anm. 898 f.) auch durchaus ihre ernste Seite.

101) Auf welche Steinhart a. a. O. V. S. 259. sie ausschliesslich beschränken will.

102) Steinhart a. a. O. V. S. 260.

unter die Sophisten Protagoras und Prodikos gestellt wird, p. 600. C. ff., so soll damit wohl nur das ähnliche Verhältniss der Dichter und der Sophisten als Volksbildner zu den Philosophen und die beziehungsweise noch höhere Stellung der Sophisten angedeutet sein, so fern sie durch ihre negative Aufklärerei wenigstens die alte Dichterreligion und Dichtermoral in ihrer Blösse aufgedeckt und so den philosophischen Neubau vorbereitet haben. Wird dann ferner im engen Zusammenhange hiemit p. 600. A. B. dem Homeros das Verdienst abgesprochen eine ähnliche Lebensweise wie Pythagoras begründet zu haben, so deutet Platon damit selber an, dass eben diese Lebensweise und überhaupt die pythagoreischen Einrichtungen ihm einen Anhalt zu diesem seinen staatlichen Neubau gegeben haben.

Wenn endlich Platon, um für die drei Arten von Betten und Tischen, nämlich die Idee des Betts oder Tisches, das gezimmerte und das bloss gemalte Bett, seinen dargelegten Zwecken entsprechend nicht bloss die Urheber der beiden letzteren, den Verfertiger und den Nachahmer, oder den Tischler und den Maler, einander, sondern, um das Ganze abzurunden, beiden auch den Urheber (φυτουργός) des ersteren gegenüberstellt, so hat Hermann[103]) sehr mit Unrecht hierin eine ganz neue Auffassung und somit einen fernern Beweis für die spätere Entstehung des zehnten Buches gefunden, und gerade die ihm unglaublich erscheinende Deutung dieses Ausdrucks als eines bloss bildlichen oder einer blossen „verschiedenartigen Wendung in der Darstellungsweise“ ist vielmehr nach dem ganzen, nunmehr erwiesenen indirect andeutenden, vorläufige nur halb richtige Voraussetzungen einmischenden und hernach gar nicht ausdrücklich wieder aufhebenden Charakter der vorliegenden Darstellung die allein wahre und als solche auch sonst allgemein anerkannt. Man beachte nur, wie ganz anthropomorphisch es ist, wenn zunächst, gerade so wie verschiedene Arten von Geräthschaften von verschiednen Handwerkern gemacht werden, noch gar nicht Gott (ὁ θεός), sondern nur ein Gott (θεός) als Schöpfer der Idee des Bettes bezeichnet wird[104]) p. 597. B., und dass, wenn dieser Ausdruck

103) Gesch. u. Syst. S. 540. u. 695. Anm. 680.

104) Was freilich in den Uebersetzungen von Schleiermacher und Schneider unbeachtet gelassen ist.

dann allerdings sofort mit ὁ θεός vertauscht wird, dies doch eben hiernach zunächst nur den bestimmten, hier in Rede stehenden Gott bezeichnen kann, daher denn auch ganz in polytheistischer Weise unentschieden gelassen wird, ob er nach eignem Belieben oder einer höhern Nothwendigkeit nur eine Idee des Bettes ins Leben gerufen, p. 597. C. D. Und nun erst folgt die Erklärung, dass dieser Gott auch „alles Andere" geschaffen hat — und also der Gott schlechthin ist — p. 597. D. Und nicht minder absichtlich wird daher auch statt der Idee des Bettes die unbestimmtere Bezeichnung des Bettes „in der Natur" (ἐν τῇ φύσει) gewählt, p. 597. B., da doch „Natur" eben so gut die Erscheinungs- als die Ideenwelt sein könnte. Diese Bezeichnung war nun freilich auch desshalb nöthig, um die des wahren Natururhebers (φυτουργός), der dies recht eigentlich der Natur nach (φύσει) ist, p. 597. D., für ihn zu gewinnen und ihn so als die wahre Schöpfernatur im Gegensatz gegen die bloss aus dem schon Gegebnen bildenden menschlichen Werkmeister erscheinen zu lassen. Aber auf der andern Seite liegt dem Ausdrucke Natur (φύσις) doch eigentlich nicht die Bedeutung des Seins, sondern vielmehr des Werdens zu Grunde, und Platon lässt daher auch zur Ergänzung einfliessen, dass jenes Bett in der Natur „das wahrhaft seiende" (ὄντως οὖσα) ist, p. 597. C. D., und gebraucht also absichtlich, um auf das richtige Verhältniss hinzudeuten, zwei Bezeichnungsweisen, die eigentlich einander aufheben. Was erst geschaffen werden muss, war vorher noch nicht da, die Ideen sind aber ewig, und das Schaffen im wahrsten Sinne, das des ewig Seienden, ist daher nach Platons eignen Andeutungen nur das Dasselbe im Sein Erhalten, und es ist sonach mit diesem Allen eben Nichts, als die Inhärenz der übrigen Ideen in Gott als der höchsten ausgedrückt, durch welche sie eben selber erst sind und bleiben, was sie sind[105]). Eben

105) Wenn Hermann *Vindiciae disp. de id. boni* S. 39 ff. dagegen die vorliegende Stelle mit seiner Unterscheidung Gottes von der Idee des Guten in der That nur durch die Hineinziehung des späteren und umgebildeten platonischen Systems vereinigen kann, so spricht dies in Wirklichkeit nur von Neuem gegen jene Unterscheidung, da von dieser späteren Wendung des Systems selbst noch im Timäos und Kritias keine Spur, sondern vielmehr das gerade Gegentheil zu finden ist. Man müsste denn behaupten wollen, dass das zehnte Buch der Republik gar erst nach diesen beiden Dialogen abgefasst sei.

diesem Zwecke dient denn auch der erneute Rückweis auf die Gemeinschaft der Begriffe durch die logische Gliederung in höhere und niedere, welcher in der Bemerkung liegt, dass, wenn es zwei Ideen des Bettes gäbe, dies doch eine höhere dritte, sie beide vereinende voraussetzen, und dass diese sodann erst die wahre Idee des Bettes sein würde, p. 597. C. Die Frage nach dem Ursprunge der drei Arten von Betten, als eine genetische, bedingt eine mythische Färbung der Darstellung, die aber zugleich so gehalten sein musste, dass sie die Unangemessenheit dieser Darstellung, so weit sie die Idee selber betrifft, durchscheinen liess, und an der Richtigkeit dieser Auffassung der Stelle kann um so weniger ein Zweifel sein, je mehr das ganze Werk, wie wir sahen, von mythischen und mythenartigen Elementen durchzogen ist. Auch die bildliche Bezeichnung Gottes als des Königs, p. 597. E.[106]), weil er nämlich der „Vorsteher" (ἐπιστάτης), p. 597. B., des allein wirklichen Bettes u. s. w. ist, darf uns dabei nicht entgehen.

In der Erklärung des Sokrates, dass nach seiner Lehre Lust und Unlust mit allen menschlichen Thätigkeiten — d. h. selbstverständlich so weit sie zum Bewusstsein kommen — verbunden zu sein pflegen p. 606., lässt sich wiederum eine Berufung auf den Philebos nicht verkennen.

Schliesslich rechtfertigt Platon seine Behandlung der Dichter noch als eine nothgedrungene Selbstvertheidigung der Philosophie gegen die Angriffe seitens ihrer und zwar namentlich wohl der Komiker und geht dann durch die Versicherung, dass es sich ja bei diesem Kampfe um das Höchste und Herrlichste, die wahrhafte Tugend und Gerechtigkeit und ihre Folgen, handle, unter welchen letzteren gerade die höchste, die Seligkeit im Jenseits, noch bisher gar nicht erörtert sei, zur zweiten Hälfte des Buches über, p. 607. B. — 608. C.

XLII. Der achte Hauptheil: Diesseits und Jenseits, Erde und Welt, X. p. 608. C.—621. D.

Dieser Uebergang ist nun aber auch in den früheren Theilen des Werkes und zwar zunächst in der früheren Kritik der

106) So erst gewinnt auch diese Stelle, die bisher nur missverstanden oder gar nicht verstanden zu sein scheint, ihre Erklärung.

musischen Kunst bereits auf das Vollständigste angelegt, indem es einmal neben den Vorstellungen von den Göttern auch die vom Jenseits sind, über deren richtigere Darstellung den Dichtern dort Vorschriften gemacht werden, und indem sodann namentlich diese Erörterung gerade da, wo die „strenge poetische Gerechtigkeit" gefordert wird, den Tugendhaften nie unglücklich erscheinen zu lassen, abbricht, weil der Beweis für die Richtigkeit hievon noch rückständig ist. Dieser ist nun aber mit dem Schlusse des neunten Buches bereits wirklich geliefert und zwar so, dass den Forderungen des Glaukon und Adeimantos, diese Glückseligkeit rein an sich und ganz abgesehen von den Folgen der Tugend nachzuweisen, volle Genüge geleistet ist. Nachdem dies aber geschehen ist, durfte, ja musste Sokrates, auf den von Glaukon selbst an die Spitze gestellten Satz, dass ein wahres Gut sowohl an sich, als auch in seinen Folgen ein solches sei (S. 105 f.), zurückkehrend, auch die letzteren in Betracht ziehen[107]), s. p. 612. Und wenn ihm daran liegen musste, die Tugend wenigstens meistens und zuletzt auch schon auf Erden siegen und das Laster unterliegen zu sehen, weil das Gegentheil nicht bloss alle Hoffnung auf die Verwirklichung seines Staatsideals, sondern auch überhaupt die Harmonie des Weltganzen und seiner sittlichen Ordnung zerstört haben würde, an welcher doch auch die Erde, ob auch das unvollkommenste aller Gestirne, immer noch Antheil haben muss; so hatte er nothwendigerweise gar den Lohn im Jenseits um so mehr in Anschlag zu bringen, als dieser nichts Anderes, als die noch vollendetere Erkenntniss und Tugend selber ist. So wohlverbunden nun aber auf diese Weise die beiden Hälften des zehnten Buches auch sind, so bleibt doch ihr Inhalt und Zweck ein zu verschiedener, als dass wir uns entschliessen könnten, wie gewöhnlich geschieht, beide zu einem gemeinsamen Haupttheile zu verknüpfen.

107) Vgl. über dies Alles Wiegand an den Anm. 1084. angef. St. St., der aber ganz übersieht, dass Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 55—58. im Grunde dies Alles auch bereits richtig erkannt und nur, was Wiegand eben so wenig erklärt, die Frage sich nicht zu beantworten gewusst hat, warum Platon dies gerade an das Zurückgehen auf die Form der poetisch-musischen Darstellung in der ersten Hälfte des zehnten Buches anknüpft, eine Frage, die wir durch unsere voraufgehende Erörterung genügend aufgeklärt zu haben hoffen.

So beweist denn Platon in einem ersten Absatz (bis p. 612. A.) zunächst die individuelle Unsterblichkeit der Menschenseele daraus, dass das ihr eigenthümliche Uebel, nämlich das moralische, sie nicht zerstört, sondern vielmehr gerade in die unruhigste und zügelloseste Lebendigkeit aller Triebe versetzt. So unverkennbar nun die Bezüge dieses Beweises und alles dessen, was sich an denselben anschliesst, auf den Phädon sind und so wenig die übrigen Beweise, auf die sich Sokrates beruft, p. 611. B., andere, als die dort gegebenen sein können, so ist es doch allerdings hier minder klar, als in allen ähnlichen Fällen, ob wir hier eine Vorausdeutung[108]) oder einen Rückweis vor uns haben. Für das Letztere spricht indessen zunächst schon der Umstand, dass der hier gegebene Beweis gerade an die Schlusswendung der dortigen, dass der Tod ein rechter Fund für die Schlechten sein, indem er sie von ihrer Schlechtigkeit, dem grössten aller Uebel, befreien würde, wenn die Seele nicht unsterblich wäre (s. Thl. I. S. 458.), unmittelbar anknüpft; und diese Schlusswendung wird denn auch hier ausdrücklich in der principiellern und auf den vorliegenden Beweis angewandten Form wiederholt, dass, wenn jenes eigenthümliche Uebel der Seele, die Ungerechtigkeit, für sie tödtlich wäre, dasselbe gar nicht das grösste Uebel, sondern zugleich die Befreiung von demselben sein würde. Doch dieser Umstand gewinnt erst durch die ganz neue Folgerung, welche hier aus der Unsterblichkeit gezogen wird, nämlich dass es nur eine bestimmte, sich immer gleichbleibende Zahl vernünftiger Einzelseelen giebt und dass es folglich immer dieselben sind, welche nach dem Ablauf grösserer Perioden in Menschengestalt wieder auf Erden erscheinen, weil sonst das Sterbliche sich in Unsterbliches verwandeln und so zuletzt nur Unsterbliches existiren würde, seine eigentliche Bedeutung. Diese Folgerung setzt nämlich den Beweis im Phädon aus dem Kreislauf des Werdens erst in sein richtiges Licht[109]); und wenn man eben hiernach freilich auf den ersten Anblick anzunehmen geneigt sein möchte, dass sie gerade darum jenem

108) Wie unter allen Erklärern nur Munk a. a. O. S. 320 ff. und Weisse Uebers. von Aristot. v. d. Seele, Leipzig 1829. 8. S. 166. annehmen.

109) S. darüber bes. H. Schmidt Krit. Comm. zu Plat. Phädon, 1. Hälfte S. 34 f.

Beweise bereits vorauszusetzen sei, so reicht dagegen die Erinnerung hin, dass ja anf diese Weise ein Cirkel im Beweise entstehen würde, wenn das, was ausdrücklich erst Folge der Unsterblichkeit ist, doch zugleich als Voranssetzung der Argumente für sie hingestellt wäre. Und jede hiegegen noch etwa mögliche Ansrede wird nun eben durch die Thatsache niedergeschlagen, dass jene Beweise im Phädon eine aufsteigende Stufenfolge bilden, nnd dass folglich ein Argument, welches die Schlnsswendung derselben nur in ausgebildeterer Form enthält, nicht vor den Anfang, sondern vielmehr erst an das Ende dieser Reihe gestellt werden kann; und eben so wenig sieht man ein, warum denn eine allmälige Umwandlnng alles Sterblichen in Unsterbliches von vorn herein als eine Unmöglichkeit behandelt werden kann, wenn man nicht eben den stetigen Gegenlauf alles Werdens nnd folglich anch des der Lebenden ans den Todten und umgekehrt nnd mit dem Aufhören des Werdens auch das alles Unterschiedes zwischen Idee nnd Erscheinung bereits voranssetzt. Bedenkt man endlich noch, dass zwar die Präexistenz und ἀνάμνησις im Phädon mit einem streng dialektisch erörterten festen Seinsgehalt aus dem Mythos heraustritt, die periodischen Wanderungen derselben Seelen dnrch die Erde nnd die übrigen Gestirne aber einen solchen Halt erst in dem hier ebenfalls ganz dialektisch gegebnen Nachweis von ihrer festen nnd nnveränderlichen Zahl empfangen, so wäre es bei einer spätern Abfassung des Phädon rein nnmöglich gewesen, ohne die geringste Rückdeutung auf diesen sicheren Haltpunkt alle hier einschlagenden Fragen dort lediglich mythisch zn behandeln, wie doch geschehen ist. Und wie seltsam und irreführend würde überhaupt die ausdrückliche Vorausdeutung auf den Phädon bei dem Mangel aller bestimmten Rückdeutung im Phädon auf die Republik sein! Wenn man zwei Darstellungen derselben Sache von demselben Schriftsteller hat, von denen die eine auf die andere verweist, aber nicht umgekehrt, da wird doch wohl Jeder die erstere für die spätere halten, wenn ihn nicht die unzweideutige Fassnng dieses Citates ausdrücklich eines Anderen belehrt. Und eben so steht es endlich auch mit der noch weiteren Folgerung der Einfachheit der Seele, in ihrer körperlosen Reinheit gedacht, in welcher sie, wie es nunmehr ausdrücklich angedeutet wird, lediglich mit dem vernünftigen Theile ihrer selbst, mit der theo-

retischen Erkenntniss zusammenfällt, wie dies freilich auch schon S. 203. vgl. 246. bestimmt genug hervortrat, wobei durch ihre Vergleichung in ihrem gegenwärtigen Zustande mit dem Meergotte Glaukos bereits der Uebergang ins Mythische gemacht wird. Denn weit gefehlt, dass die Erklärung, so müsse man zwecks einer richtigen Auffassung der Seele verfahren, eine den Unsterblichkeitsbeweis im Phädon aus der Verwandtschaft derselben mit den Ideen vorbereitende Aufforderung des Lesers zu vorläufigem eignen Nachdenken wäre; so erhellt im Gegentheil aus dem Thl. I. S. 433. 435 f. Bemerkten, wie sehr umgekehrt in diesem Beweise die Einfachheit der Seele noch als eine bloss annäherungsweise behandelt, und jedes Eingehen auf die drei Theile derselben und eben darum auch auf die Frage, auf welchen oder auf welche von ihnen oder ob auf alle die Unsterblichkeit sich erstrecke, überhaupt in jenem ganzen Dialog gerade recht geflissentlich noch vermieden wird, so dass von einer weiteren Ausführung der vorliegenden Stelle des Staates dort vielmehr nur das gerade Gegentheil gefunden werden kann. Die eben erwähnte Erklärung bezieht sich aber auch eben darum gar nicht sowohl auf den Phädon, als vielmehr darauf, dass erst hier die methodischen Grundlagen zu der im ganzen Staate verfolgten Behandlung der Seele nach ihren verschiedenen Theilen gegeben sind, wie wir sie denn auch zu einem richtigen Verständniss der früheren Partien des Werkes von vorne herein bereits vorgreifend darlegen und von ihnen ausgehen mussten (S. 160 ff.). Sehr richtig bemerkt aber nach dem Obigen auch Steinhart[110]), dass der vorliegende Unsterblichkeitsbeweis „gleichsam eine Rech-„nungsprobe für den von der Einfachheit der Seele hergenom-„menen im Phädon sei, indem er ihn umkehre und Platon so „von den beiden entgegengesetzten Endpunkten aus zu dem glei-„chen Resultat gelange.“ Aber noch mehr, dieser Beweis ist auch nur eine andere Form von der Widerlegung des Simmias in jenem Dialoge, nach welcher ja eben die Seele, weil nicht selbst Harmonie, durch die in ihr enthaltene moralische Disharmonie oder die Sünde nicht aufgelöst werden kann. Und so berührt die vorliegende Darstellung sich denn in allen Punkten mit der im Phädon dergestalt, dass sie gleichsam die ethische Quint-

110) a. a. O. V. S. 263.

essenz aus der letzteren zieht und einzig die Seite der Beweisführung hervorhebt, welche für die folgende Schilderung der jenseitigen Vergeltungszustände, auf die hier ungleich dem Phädon das Hauptgewicht fällt, von besonderer Wichtigkeit ist.

Nachdem hiernach Sokrates im zweiten Abschnitte zunächst darauf hingewiesen, dass das Bild von dem vorwiegenden äussern Glück und Erfolge des Ungerechten, wie es vom Thrasymachos und den beiden Brüdern Platons entworfen, auch schon auf Erden denn doch ein übertriebenes sei und dass vielmehr in der Regel schon hier den Ungerechten doch zuletzt die verdiente äussere Strafe treffe und der Gerechte sich dagegen zuletzt zur allgemeinen Anerkennung hindurcharbeite, geht er durch die weitere auf die Art, wie sich inzwischen das wahre Wesen der Götter entschleiert hat, gestützte Bemerkung, dass noch weniger die in jenen Einwürfen gemachte Annahme, dass die Götter zu täuschen oder zu Gunsten der Schlechten durch Opfergaben umzustimmen seien, richtig sei, und dass vielmehr ihren Freunden, den Gerechten, alles zum Besten dienen müsse, nunmehr von p. 614. A. ab zu dem Mythos von der jenseitigen Vergeltung über. Wenn er nun aber diesen auf einen ohne Zweifel ganz erdichteten Pamphylier Er, also einen Orientalen, zurückführt, so soll dies ohne Zweifel zunächst nur ein Wink sein, ihn mit dem „phönikischen“ und also gleichfalls orientalischen Mythos im dritten Buche in Verbindung zu setzen und beide einander ergänzen zu lassen, sodann aber liegt hierin gewiss auch eine Hindeutung darauf, dass auch die hier vorgetragenen Vorstellungen weit ab von denen der gewöhnlichen griechischen Volksreligion liegen und viel eher sich mit den religiösen Anschauungen morgenländischer Völker berühren. Und dies ist auch der Grund, wesshalb Platon es an der Person des Glaukon hervorhebt, dass seinen Zeitgenossen der Unsterblichkeitsglaube selber fast gänzlich fremd geworden war, p. 608. D. (vgl. S. 87.), und wesshalb er es schon im ersten und zweiten Buche hervortreten liess, dass weder das Schattenleben im Hades, wie es die gewöhnliche Volksreligion annahm, noch die Lehren der Mysterien von den letzten Dingen irgend etwas Tröstliches enthielten und daher den Zweifel an der Unsterblichkeit überhaupt zu bannen geeignet waren. Daher denn auch die polemische Entgegenstellung des nunmehr erfolgenden eschatologischen Mythos gegen die home-

rische Nekyia, indem Alkinoos, dem die letztere erzählt wird, durch die Entgegensetzung des „mannlichen" (ἄλκιμος) Er gegen ihn mit Anspielung auf seinen Namen für einen Feigling erklärt und so hervorgehoben wird, es solle dies nicht gleich jener eine Erzählung „znm Zeitvertreib und müssigen Spiele" sein, wie sie Leuten von solchem Schlage anzuhören ziemt. Daher die Polemik gegen den Homeros und den Volksmythos überhanpt, welche sich darin zeigt, dass gerade die Helden des letzteren und zumal die homerischen bei der Wahl eines neuen Lebenslooses fehlgreifen[111]). Nichts desto weniger sind auch volksthümlich-homerische Züge in die folgende Dichtung verwebt. So, um von dem Todtengericht zu schweigen, die grosse Wiese, anf welche dasselbe gerade wie im Gorgias p. 524. A. verlegt wird, während im Phädros p. 249. A. und im Phädon p. 107 f. 113. D. jede Ortsangabe für dasselbe fehlt, was sich eben darans erklärt, weil die beiden letztern Dialoge auch mit der nähern Bestimmnng der jenseitigen Wohnsitze der Gerechten aus dem Volksmythos von den „Inseln der Seligen" heraustreten, wie er im Gorgias noch festgehalten wird. Der vorliegende Mythos dagegen weiss alle jene drei früheren Darstellungen dadnrch zu verweben, dass er der grossen Wiese selbst einen bestimmteren Ort, nämlich da anweist, wo sich Erde und Himmel berühren, also anf der höchsten Spitze der ersteren oder dem obersten Theil der Hocherde, wie sie im Phädon von der Tieferde unterschieden ist. So fasst also schon hierin der vorliegende Mythos alle jene früheren ähnlichen Darstellnngen in Eins zusammen, vervollständigt aber sodann dies ganze Bild noch dadurch, dass er auf dieser Wiese anch die nach tansendjähriger Zwischenzeit aus den überirdischen Belohnungs- und den unterirdischen Straförtern zur Uebernahme eines neuen irdischen Lebenslooses Zurückkehrenden zunächst anlangen lässt, um hier eben dies Loos zu ziehen. Einzelne Abweichungen von jenen früheren Darstellungen dürfen dabei nicht auffallen, da viele einzelne Züge der platonischen Mythen ja nicht nnmittelbar dogmatische, sondern nnr symbolische Bedeutung haben nnd daher nach Platons jedesmaligem Bedürfnisse wechseln dürfen. Kaum kann es dahin gerechnet werden, wenn hier nicht, wie im Phädros, die Rede

111) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 62 f. 618 f.

davon ist, dass über die philosophischen Seelen überall gar nicht erst Gericht gehalten wird, sondern diese gleichsam von selber ihren jenseitigen Bestimmungsörtern zueilen, denn es werden überhaupt in dem ganzen Mythos nur die Hauptzüge und eben desshalb auch nur die allgemeine Regel ohne die Ausnahmen gegeben und die weitere Ausführung, wie z. B. die Eintheilung in Leute von philosophischer und von bloss gewöhnlicher Gerechtigkeit, von heilbarer und unheilbarer Ungerechtigkeit, offenbar als namentlich im Phädon bereits abgethan vorausgesetzt und nicht erst bestimmt als solche dargelegt. Und daraus erklärt sich denn auch die weit wichtigere Abweichung von diesem letztern Dialog, dass dort die zweite Classe von Seelen nach dem Tode nur auf die Hochberde, hier dagegen eben so gut wie die erste auf die vollkommneren Gestirne gelangt[112]), denn gerade der Unterschied dieser beiden Classen ist es, den Platon hier im Uebrigen nicht genauer hervorhebt, ausgenommen durch die Bemerkung, dass die Seelen der letzteren Art, durch unmittelbar voraufgehende schmerzliche Erfahrung nicht gewitzigt, sich in der Wahl eines neuen Lebenslooses fast noch öfter vergreifen, als die geheilten Verbrecher, die zu dem gleichen Zwecke aus den Tiefen der Erde hervorkommen, was uns denn beiläufig auch für das ganz analoge Verhältniss einen Wink giebt, wie sehr die periodische Rückkehr von ihren vollkommneren Wohnsitzen in die harte Schule des Erdenlebens im Interesse der Seelen selber liegt und wie ihre doch stets nur relative Vollkommenheit eben hiedurch immer neu erobert und erhöbt sein will[113]). Desto bestimmter wird es dagegen auch hier hervorgehoben, dass die gröbsten Verbrecher zum Mindesten nicht schon nach dem ersten tausendjährigen Cyklus der Seelenwan-

112) Dagegen ist es ein Versehen, wenn Steinhart a. a. O. V. S. 702 f. meint, dass im Phädon die besonders reinen Seelen sogleich zu ihren seligen Wohnsitzen übergehen, während hier keiner Seele die tausendjährige Wanderung erlassen werde; denn dort ist auch dabei vielmehr eben so gut wie hier lediglich von den Zwischenzuständen bis zum Ablauf dieser Periode die Rede. Eben so weiss ich nicht, aus welchen Worten Steinhart S. 268. die Unterscheidung derer, die zur Strafe, und derer, die nur zur Läuterung in die Unterwelt geschickt werden, herausliest. Vielmehr soll ja nach Platon alle Strafe eben läutern!

113) Vgl. Steinhart a. a. O. V. S. 267.

derung wieder aus dem Tartaros auf die Erde zurückkehren, und den Erörterungen des Dialogs gemäss werden diese hier genauer als Tyrannen oder Privatleute von tyrannischem Charakter bezeichnet, wobei auch das wiederum der Consequenz und der wahren Ansicht Platons entspricht, wenn die Behauptung, dass es unter ihnen ganz Unheilbare und daher ewig Verdammte gebe, mit minderer Bestimmtheit ausgesprochen wird. Diese Unterscheidung des Tartaros vom Hades und die Verlegung beider in das Innere der Erde ist nun wieder den griechischen dichterischen Volksvorstellungen entlehnt, der eigenthümliche Zug dagegen, dass der Schlund brüllt, wenn Einer, der noch nicht genug gebüsst hat, hinaufsteigen will, scheint Umbildung einer pythagoreischen Vorstellung zu sein, deren Aristoteles (Analyt. post. II, 11.) gedenkt[114]), so wie denn überhaupt vorzugsweise den Anschauungen dieser Schule wesentliche Züge der ganzen Dichtung entlehnt sind. Zu diesen gehört vor allen der Uebergang der menschlichen Seelen beim neuen Eintritt ins Erdendasein in Thier- und der Thier- in Menschenseelen, von welcher es unbegreiflich ist, wie Schleiermacher[115]) sie für Platons Ernst hat nehmen können, da doch der Letztere ausdrücklich nur dem vernünftigen Seelentheil die Unsterblichkeit zu- und eben diesen und somit also auch die Unsterblichkeit den Thieren abspricht. Ganz ein Gleiches gilt von der Bestimmung[116]), dass der Zwischenzustand 1000 Jahre dauern müsse, weil 100 ein Menschenleben betragen und Jeder zehnfach gebüsst oder aber belohnt werden muss, — Alles offenbar bloss der heiligen Zehnzahl zur Liebe. Denn wie wenig die Zeitbestimmungen hier wirklich dogmatischen Werth haben, ergiebt sich daraus, dass die Helden des Troerkrieges und doch gleichzeitig mit ihnen wiederum andere und zwar ältere mythische Personen[117]) bereits auf der Rückkehr von ihrer tausendjährigen Wanderung begriffen sind, als Er seinem Leibe entrückt war und seitdem allem Anscheine nach bis zu dieser Wiedererzählung des Sokrates noch

114) Zeller a. a. O. II. S. 264. Anm.

115) a. a. O. III, 1. S. 60. 625.

116) Die Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 620. wiederum buchstäblich nimmt.

117) Wie Schleiermacher selbst a. a. O. III, 1. S. 619. bemerkt.

wieder geraume Zeit verstrichen ist, während doch dieser Krieg nach keiner Berechnung selbst zu Sokrates Zeit schon tausend Jahre her war[118]). Auch der Tyrann Ardiäos von Pamphylien, welcher gleichfalls tausend Jahre vor jener Vision seines Landsmannes Er gelebt haben soll, ist übrigens ohne Zweifel gleich diesem eine rein erdichtete Person. Bemerkenswerth nun aber ist es bei dem Allen, dass Platon auf die grossen zehntausendjährigen Weltperioden nicht ausdrücklich wieder eingeht, sondern uns nur ahnen lässt, dass mit der ersten tausendjährigen Wanderung der Kreislauf der Seelen nicht zu Ende ist, sondern sich immer von Neuem widerholt. Es erklärt sich dies aber daraus, weil die Präexistenz nur für die erkenntnisstheoretische Frage des platonischen Systems in Betracht kommt und ein Zurückgehen auf die erstere, die ja mit dem Beginne eines neuen grossen Jahres zusammenfällt (S. 218 f.), daher auch ein Eingehen auf die letztere eingeschlossen haben würde, welche den hier verfolgten Zwecken gänzlich fremd ist. Dazu kommt aber auch noch der schon oben (S. 223.) hervorgehobne Gesichtspunkt, dass Platon da, wo er rein astronomisch verfährt, die Dauer von gerade 10000 Jahren jenem grossen Jahre absichtlich nicht zuspricht, und da er nun auch hier schon, wenn auch in sehr bildlicher Darstellung, einen Abriss seines wirklichen astronomischen Systems dem Mythos einverleibt, so hätte daher auch schon hier, wenn er überhaupt auf diese Zeitperiode eingehen wollte, eine wirklich astronomische Festsetzung derselben eintreten müssen, die ihn aber zu einer so ausführlichen Darstellung gezwungen hätte, wie er sie erst im Timäos geben wollte und gegeben hat.

So wesentlich nun das Weltsystem Platons von dem pythagoreischen abweicht, so viel Berührungspunkte bietet es doch auch wiederum mit demselben dar, und das Eigenthümlichste dabei ist, dass sich die Harmonie der Sphären, welche Platon hier durch die singende Sirene auf jedem der acht Umkreise der grossen Weltspindel andeutet, mit dem platonischen Weltsysteme noch eher als mit dem pythagoreischen verträgt. Denn sie bezieht sich lediglich auf die sieben Planeten, deren Intervalle und folglich auch Töne den sieben Saiten des Heptachords entspre-

118) Steinhart a. a. O. V. S. 702. Anm. 259.

chen sollten, setzt also voraus, dass die Erde ruht und nur jene sich um dieselbe bewegen, wie es nach Platons Annahme auch wirklich der Fall ist, während nach dem pythagoreischen Weltsystem auch Erde und Gegenerde mit ihnen um das Centralfeuer sich drehen. Jene Vorstellung war daher bei den Pythagoreern ohne Zweifel älter, als dieses ihr Weltsystem[119]). Aber auch nach dem platonischen ist sie durch die gleiche Geschwindigkeit, welche Platon der Sonne, der Venus und dem Mercur beilegt, in Wahrheit ausgeschlossen und dient daher nur zur poetischen Ausschmückung, denn eine wirkliche Harmonie jener Planetentöne könnte ja nach seinem Grundsatz, dass die Höhe der Töne mit ihrer Schnelligkeit zunimmt, Tim. p. 67. B. 80. A. B., nur bei einer ununterbrochen mit den Entfernungen aller dieser Gestirne wachsenden Geschwindigkeit ihrer Bewegungen Statt finden; und dazu kommt denn noch, dass Platon seinem astronomischen Systeme gemäss noch gar auch die äusserste Hohlkugel oder den Fixsternhimmel, der sich doch gerade am Schnellsten, nämlich in 24 Stunden, um die Erde dreht, hier als die achte Saite jener tönenden Himmelsleier mit heranzieht. Und noch vollständiger wird die Harmonie ihrer Töne durch die auch schon hier angedeutete entgegengesetzte Richtung, nach welcher der Fixsternhimmel und nach welcher die Planeten sich bewegen, zerstört, so fern denn doch der erstere dabei, wie wir aus dem Timäos ersehen werden, die letztern mit sich herumzieht und so ihren Bahnen eine spiralförmige Gestalt giebt, so wie es denn auch hier schon gesagt wird, dass die ganze Spindel sich doch nach der gleichen Richtung dreht. Aber auch die Abstände der Planeten berechnet Platon anders, obwohl, wie er schon oben (S. 208 ff.) angedeutet hat, allerdings gleichfalls nach den Voraussetzungen der arithmetisch-musikalischen Harmonielehre der Pythagoreer, wie sich dies im Timäos genauer ergeben wird. Keins der Gestirne wird zwar ausdrücklich hier mit Namen genannt, aber alle werden schon durch ihre Farben deutlich genug und eben so deutlich die Sphären derselben als — scheinbare — um einander gelegte Hohlkugeln bezeichnet. Die erste, äusserste ist buntfarbig, weil sie die vielen Fixsterne in

119) S. die genauern Nachweise bei Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 311—316.

sich trägt, während alle übrigen nur je ein Gestirn haben, die siebte ist die glänzendste, also offenbar die der Sonne, die achte erhält erst von ihr ihr Licht, und es ist also die des Mondes, die zweite und fünfte des Saturn und Mercur sind gelblich, die dritte des Jupiter und nächst ihr die sechste der Venus sind am Weissesten, die vierte, röthliche ist die des Mars. Auf welcher Berechnung aber die verschiedene Breite der Ränder von diesen Sphären beruht, wird eben so wenig auszumitteln sein, als was den Platon zu der Ansicht bewogen haben mag, dass die Venus der Erde näher liege, als der Mercur, so klar es ist, dass durch die Erwähnung dieser Ränder auch bereits die schräge Richtung der Ekliptik oder des Thierkreises gegen den Aequator und folglich nach Platons Weltsystem der Planetenbahnen gegen die Bahn des Fixsternhimmels angedeutet werden soll. Denn diese Breite derselben beruht eben darauf, „dass die Planeten nicht an dem Ae„quator ihrer Sphären befestigt sind, sondern dass sie, indem „ihre Bahnen mehr oder weniger gegen die Ekliptik geneigt „sind, im Thierkreise über dieselbe hinauf- und hinunterstei„gen," und da es heisst, dass sie, von oben gesehen, jene Breite zeigen, so kann unter derselben nur eben „dieser Raum zwischen dem Aequator und ihrer nördlichsten Breite" verstanden sein. Denn eigentlich würde der Rand dieser Sphären, von oben gesehen, eben nur ihr Aequatorialkreis sein [120]). Aber jene Breite ist nach der wahren Rechnung vielmehr dem doppelten Neigungswinkel der Bahn des betreffenden Planeten gegen die Sonnenbahn gleich, und darnach würde, wenn wir uns mit Platon der Bezeichnung der grössern oder geringern Breite nach der Stellenzahl der Sphären bedienen, nicht die von ihm angegebene Reihenfolge 1, 8, 7, 3, 6, 2, 5, 4, sondern vielmehr folgende: 1, 6, 8, 5, 4, 2, 3, 7 entstehen [121]). Auch das aber hat bereits

120) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 622., der S. 623 auch sehr gut gezeigt hat, wie es möglich ist auch der Fixsternsphäre in demselben Sinne eine Breite ihres Randes zuzuschreiben. Wenn man nämlich „erwägt, dass ihr Rand doch ebenfalls der Aequator ist, und dass „sich das Licht der Ränder der Planetensphären auf ihr projiciren muss, „so kommt man bald darauf, seine Breite bis an die nördlichste Grenze „des Thierkreises zu rechnen."

121) H. Müller a. a. O. V. S. 761 f., wo aber nicht beachtet ist,

Schleiermacher[122]) richtig bemerkt, dass Glanz und Farbe hier von den Gestirnen zwar nicht auf deren gesammte Sphären, aber doch auf jene Ränder derselben übertragen sind, gleichwie „eine glühende Kohle, schnell geschwungen, den ganzen „Schwingungskreis glühend darstellt," und dass eben deshalb die Gestirne selbst auch nicht besonders genannt zu werden brauchten, sondern in diesen Rändern ihrer Sphären mit inbegriffen sind, und dass endlich die Spille der grossen Weltspindel die Weltachse bezeichnet, um welche jene acht Sphären als Wirtel oder kugelförmige Wulste oder Knäufe so herum gelegt sind, dass sie gleichwie über einander gepolsterte Häute den zusammenhängenden Rücken eines einzigen, d. h. der compacten Weltkugel selber bilden. Von der Erde ist dabei absichtlich nicht ausdrücklich die Rede, eben weil sie keine Sphäre mehr hat, sondern selbst um diese Spille, da diese oder die Weltachse ja eben nur eine Verlängerung der Erdachse nach Platons geocentrischem System ist, sich herumballt und sich auch nicht mehr mit bewegt; sondern die Spille wird nur als mitten durch die unterste Sphäre, d. h. die des Mondes hindurchgetrieben bezeichnet. Bedenklicher ist die Deutung des wie eine Säule gerade aufsteigenden, durch das ganze Himmelsgewölbe und die Erde selbst hindurchgehenden, dem Regenbogen — Platon meint wohl nur an Farbe — ähnlichen Lichtes, welches das zusammenhaltende Band des Weltalls bildet, auf die Milchstrasse[123]). Denn ein kreisförmiges, um die Weltkugel gelegtes Band kann ohne künstliche Deutelei[124]) dieser ganzen Beschreibung nach nicht verstanden werden, und auch die Vergleichung mit dem Gurt eines Schiffes kann demgemäss nur ein Tau im Sinne haben, „welches, vom Vordertheile durch die Länge des „Fahrzeugs hin nach dem Hintertheile ausgespannt, das Ganze „zusammenhält," und jene Lichtsäule kann hiernach nur ein

dass Platon die richtige Stellung der Venus und des Mercur zu einander umkehrt.

122) a. a. O. III, 1. S. 621 f. 624.

123) So Böckh *De Platonico systemate coelestium globorum*, Heidelberg 1810. 4. S. VI. Anm. **., Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 621. Wiegand Uebers. S. 578. Anm. *.

124) Wie sie Schleiermacher am zuletzt angef. O. versucht.

„die Weltachse umschliessender Cylinder“ sein[125]). Allein blosse Phantasiegebilde, denen nichts Wirkliches entspräche, pflegt Platon in seine astronomischen Mythen nicht einzuflechten, und da wohl kein anderes wirkliches Gebilde, als die Milchstrasse, zu der Vergleichung mit dem Regenbogen passt, so bleibt doch allem Anscheine nach nur die Annahme übrig, dass Platon trotz alle dem sie im Auge hat und sie — allerdings seltsam genug — als einen solchen leuchtenden Cylinder um die Weltachse betrachtet, obwohl man nicht recht weiss, was man daraus machen soll, wenn so ihre Mitte mit der der Welt und der Erde zusammenfällt. In dieser festen Mitte der Welt laufen nun die Querbänder derselben zusammen, an deren Enden dann die Spindel der Nothwendigkeit selber gespannt ist, die im Schosse der Nothwendigkeit gedreht wird. Letzteres ist wahrscheinlich wieder ein Anklang an eine pythagoreische Vorstellung, indem die Pythagoreer ihr das Weltganze umschliessendes Feuer auch als die dasselbe zusammenhaltende Nothwendigkeit bezeichnet zu haben scheinen[126]). Damit sind denn wieder aus der Volksreligion die drei Töchter derselben, die Mören, verwoben, welche innerhalb des Weltalls zur Harmonie der Sphären alles Gegenwärtige, Vergangne und Zukünftige singen und nachhelfend in die Weltenspindel eingreifen, d. h. die Abweichungen im Lauf der Gestirne von ihren strengen mathematischen Gesetzen (s. S. 209 f.) gleichen sich im Lauf der Zeit immer wieder aus. Bei dieser Gelegenheit wird denn auch zugleich angedeutet, dass der Fixsternhimmel nach rechts, d. h., wie wir im Timäos näher ersehen werden, von Osten nach Westen, die Planeten aber nach links sich bewegen, und Beides sich doch zu einer gemeinsamen Bewegung des Weltganzen vereinigt. Denn Klotho greift von Zeit zu Zeit fördernd mit der Rechten in den äussern, Atropos aber mit der Linken in den innern Umschwung der Spindel und Lachesis bald mit der einen Hand in den einen, bald mit der andern in den andern ein. Warum die erste Aufgabe der Möre der Gegenwart, die zweite der der Zukunft und die dritte der der Vergangenheit anheimfällt, ist schwerer zu sagen, vielleicht aber geschieht es, weil in der das Weltganze umschlies-

125) Schneider Uebers. S. 316.
126) Zeller a. a. O. 2. A. I. S. 316. Anm. 1.

senden Sphäre alles Vergangne wieder in ein stetes Jetzt sich auflöst und dagegen innerhalb der Planeten- und Erdregion der Schauplatz immer neuer Veränderungen ist. Ist die Harmonie der Sirenen oder der Sphären, „deren jede nur einen Ton von sich giebt, eine unveränderlich sich selbst immer gleichbleibende,“ so singen die Mören „dazu eine wechselnde Melodie, doch so, dass alle Zeiten zugleich gesetzt sind,“ und ihr Gesang ist ja auch selbstverständlich nur der, den ihre Mutter, die Nothwendigkeit, dieselbe, in deren Schosse auch die Weltenspindel sich dreht, sie gelehrt hat[127]): auch die wechselnden Geschicke der Völker wie der Einzelwesen kehren ja nach dem Ablauf einer jeden grossen Weltperiode wieder in ihren Anfang zurück und treten so mit den gleichmässigeren Umläufen der grossen kosmischen Massen in Einklang, von denen sie wesentlich mit bedingt sind und sein dürfen, weil auch in diesen nicht eine blind waltende Macht, sondern selbst eine intelligente, von der Vernunft der Weltseele und der göttlichen Gestirne, die weit höher ist, als alle menschliche, getragene Weltordnung herrscht. Aber sie folgen auch zugleich ihren eignen Ordnungen, und nur in den höchsten und letzten Gesetzen aller Erscheinung, in den Ideen, fällt Beides zusammen: die Mören greifen eben auch darum in die Weltenspindel ein, weil die sittliche und geschichtliche Weltordnung umgekehrt auch eine nothwendige Ergänzung jenes Systems der kosmischen Bewegungen ist.

Auch in astronomischer Beziehung ist übrigens der vorliegende Mythos eine Fortsetzung von dem Schlussmythos im Phädon: er fügt zu der im Mittelpunkt der ganzen Weltkugel ruhenden Erde die Ordnung der sich um sie bewegenden Sphären hinzu. Beides vereint, aber nur noch in den ersten Keimen fand sich schon in dem Hauptmythos des Phädros, wo ferner die Geschicke der einzelnen Seelen auch bereits eben so wie hier unter die Herrschaft der Nothwendigkeit oder der Adrasteia, wie sie dort hiess, gestellt wurden. Je mehr nun aber hiemit ein unbedingter Determinismus gesetzt zu sein scheint, je mehr es ganz consequent ist, dass es, wie nur eine bestimmte Zahl vernünftiger Einzelseelen, so auch „eben wegen jenes Zusammenhanges der Geschichte mit den immer gleichmässig wiederkehrenden

127) Vgl. Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 624.

Himmelsbewegungen" im Wesentlichen auch nur von Gestaltungen des menschlichen Lebens giebt, zwischen welchen vor dem jedesmaligen neuen Eintritt in dasselbe die Wahl bleibt[128]), desto mehr muss man sich auf den ersten Anblick darüber wundern, dass wenigstens die Freiheit dieser beschränkten Wahl jetzt auf das Stärkste betont wird, die sich dadurch allerdings nicht aufhebt, dass diese Loose im Schosse der Lachesis, der Möro der Vergangenheit, ruhen, d. h. dass die Entscheidung bei dieser Wahl, wie nachher auch im Einzelnen näher ausgeführt wird, ganz von dem vergangnen Leben des Wählenden abhängt. Denn es fragt sich ja dabei eben, wie weit das letztere selbst in der Willkür einer jeden Seele gestanden hat. Aber auf der andern Seite ist auch nicht zu übersehen, dass, wenn auch die Tugend herrenlos, und die Schuld des Wählenden, Gott aber ohne Schuld ist, damit der Mensch noch nicht der Herr seiner Handlungen wird und vielmehr nur dieselbe Frage in anderer Form wiederkehrt, ob diese Schuld des Wählenden eben nicht doch eine unvermeidliche war. Diese ganze Wendung ist vielmehr nur ein Rückblick auf jene Stelle im zweiten Buche (s. S. 122), in welcher Gott als der alleinige Urheber des Guten bezeichnet und das Böse einer andern Ursache zugeschrieben ward. In der letztern haben wir nun aber die Materie erkennen zu müssen geglaubt, die im Timäos, wie wir sehen werden, als die blinde Nothwendigkeit bezeichnet wird. Wir haben es geglaubt, weil ja eben in ihr allein alle Abweichung von der Vollkommenheit der Ideen seinen Grund haben kann. Demgemäss aber kann auch von einer eigentlichen Willensfreiheit nicht mehr die Rede sein. Alles führt bei Platon darauf hin, und die vorliegende Stelle widerspricht dieser Deutung nicht. Wir haben gesehen, dass der Wille überhaupt bei ihm nicht zu seinem Rechte kommt (S. 161 ff.) und ganz von der Beschaffenheit der Intelligenz eines Jeden abhängt; wir haben ferner gesehen, wie auch die Republik noch durchaus den Standpunkt festhält, dass Niemand freiwillig böse ist, sondern alle Sünde nur auf Irrthum, der eben etwas Unfreiwilliges ist, beruht, überhaupt also in der Unvollkommenheit aller bloss menschlichen Vernunft oder genauer darin, dass jede der hier in Betracht kommenden Intelligenzen

128) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 624 f.

eben nur Einzelwesen ist, nach ihren besonderen Arten und Graden aber in der besonderen angebornen Beschaffenheit von jeder ihren Grund hat; und ob die letztere auf ein früheres Leben zurückgeführt wird, macht darin keinen Unterschied, denn von dem letzteren gilt ja wieder ein Gleiches, und so tritt uns bei der Anfangslosigkeit jeder vernünftigen Seele eben nur ein regressus ad infinitum entgegen, der lediglich in der obigen Anschauung der Sache seine Auflösung findet. Und eben so ward ja auch im Phädros (s. Thl. I. S. 237 f.) bereits in der Präexistenz aller Erfolg von der besseren oder schlechteren Beschaffenheit der verschiedenen „Wagenlenker" selber abhängig gemacht. Es widerspricht auch nicht, wenn die Freiheit als Inbegriff aller menschlichen Tugend gesetzt wird (S. 129. 132. 148. 154 f. 181.), denn dies heisst eben nur, dass nicht das Bessere im Menschen, die Vernunft, die Sklavin des Schlechteren, der Sinnlichkeit, sein soll, womit noch Nichts darüber entschieden ist, ob der Weg zu diesem Ziele selbst in die Macht eines Jeden gestellt ist[129]). Freiheit ist Denknothwendigkeit[130]), Unfreiheit materielle Nothwendigkeit, weiter lässt sich von Platons Voraussetzungen aus nicht gelangen; aber auch auf richtigeren Grundlagen scheint es wenigstens nach den bisher gemachten Erfahrungen dem Menschengeiste nicht vergönnt zu sein, die Frage nach der Willensfreiheit und der Entstehung des Bösen zu einem glücklicheren Ergebniss zu bringen.

Aber nicht genug, dass die ursprüngliche besondere Individualität und die modificirende Ausgestaltung derselben im frühern Dasein jede Seele in das Erdenleben begleitet, auch die geistigen und materiellen Umgebungen und Einflüsse, unter denen sie in dasselbe eintritt und dessen weiteren Verlauf durchmacht, wirken wesentlich mitbestimmend ein. Unter ihnen ist das nächste die Erzeugung selbst, und das Bild der Loosung auf der grossen Todtenwiese ist von Platon offenbar absichtlich auch desshalb gewählt, um an die Ausloosung der Geschlechtsverbin-

129) Ich treffe hier unter allen bisherigen Erklärern am Meisten mit Wehrenpfennig a. a. O. S. 35 f. zusammen. S. jedoch auch die flgd. Anm.

130) Deuschle Der platonische Politikos, Magdeburg 1857. 4. S. 28.

dungen auf Erden im guten Staate und somit daran zu erinnern, dass sonach die erstere durch die letztere ergänzt werden muss. Die Vererbnng geistiger und matericller Eigenschaften von den Eltern auf die Kinder widerspricht der Präexistenz nicht[131]), weil sie die nrsprüngliche Individnalität der Kinder ja nicht erst setzt, sondern nur die nähere Modification dieser Individualität mit bestimmt. Und diese Ergänzung ist um so wichtiger, weil allerdings die letztere Einwirkung sich in so fern in bedeutendem Maasse geltend macht, als ja mit der erneuten Geburt jede Seele zunächst in einen Zustand der höchsten Schwäche und Unmündigkeit des Bewusstseins verfällt, in welchem sich ihre Individualität znnächst noch sehr wenig geltend machen kann. Platon nimmt, um dies zu bezeichnen, wiederum aus der dichterischen Volksvorstellung die Lethe, den Born der Vergessenheit, auf, nur dass er die Seelen nicht auf dem Uebergange aus dem Disseits ins Jenseits, sondern nmgekehrt aus dem letztern ins erstere aus dem Flnsse des Nichtgedenkens, Ameles, trinken lässt, den er absichtlich an die Stelle setzt, und vielmehr das ganze Gefilde, in welchem er liegt, als das der Vergessenheit oder der Lethe bezeichnet, um nämlich nicht mit seiner Wiedererinnerungslehre, auf welcher ihm ja wesentlich die Unsterblichkeit nnd Präexistenz beruht, in Widerspruch zu gerathen. Daher setzt er eben nur einen solchen Strom der Unbesinnlichkeit und selbst ans ihm dürfen die Seelen nicht zu viel trinken, aber wer auch nur überhaupt aus ihm trinkt, vergisst zunächst Allos[132]). Dass aber männliche und weibliche Lebensloose gleichmässig allen Seelen zur Wahl vorliegen, entspricht ganz der Ansicht von dem bloss quantitativen Unterschiede der Geschlechter (S. 170.)[133]). Die Bezeichnnng des leitenden Dämons in dem jedesmaligen Lebensgeschick erinnert wiederum an den Phädon (s. Thl. I. S. 459 f.). Ob aber das siebentägigo Verweilen auf der Wiose und die Zahlen der übri-

131) Mit welcher Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 61. 625 f. und Wehrenpfennig a. a. O. S. 36. sie nur theilweise ausgleichen zu können meinen.

132) So können wir der gezwungenen Deutung des *τὸν δὲ ἀεὶ πιόντα* p. 621. B. bloss auf die im Uebermass Trinkenden bei Steinhart a. a. O. V. S. 702. Anm. 260. füglich entrathen.

133) Schleiermacher a. a, O. III, 1. S. 625.

gen Tagereisen von irgend welcher besonderen Bedeutnng sind oder nicht, muss dahinstehen.

XLIII. Der Grundgedanke.

So stellt uns denn der ganze Dialog vor Angen, wie weit in der gesammten sittlichen Welt die Idee des Guten zur Erscheinung kommt, wie sie im weitesten Umkreise als ausgleichende Gerechtigkeit in den Geschicken der Einzelnen wie der ganzen Völker im Bereiche der ganzen nnendlichen Zeit waltet, und dann in engerem Kreise im besten Staate auch anf dem unvollkommensten aller Gestirne, anf unserer Erde, das Recht und die Sittlichkeit zur Erscheinung bringt, aber auch in schlechten politischen Zuständen immerhin noch in einzelnen edleren Geistern als tugendhaftes Streben fortlebt, das seine Befriedigung in sich selber und eben in jener Gewissheit eines besseren Jenseits, aber auch in der Hoffnung eines dereinstigen sittlichen nnd politischen Umschwunges anch auf Erden, welchem es für sein Theil nach Kräften entgegenarbeitet, kraft eben jener allgemeinen und nnverrückbaren sittlichen Weltordnung findet, wie so dies Streben, selbst wo es verkannt wird, allein wahrhaft beglückt und wie ihm doch in Wahrheit auch unter den nngünstigsten geselligen Verhältnissen es selten misslingen wird, sich zu einer allmäligen Anerkennnng hindnrchznringen, wie aber auf der andern Seite freilich ein stetes Nebeneinanderbestehen so wie ein steter Wechsel des Besseren und Schlechteren aus dieser nnvollkommenen Welt der Erscheinung sich nnn einmal nicht verbannen lässt. Es wird ferner auch bereits das Eingreifen der allgemeinen kosmischen in diese besondere sittliche Weltordnnng in den ersten Grnndzügen angedeutet und die Gestirne als die innerweltlichen Götter und mithin als weit intelligentere nnd vollkommenere Wesen als Staaten und Völker und vernünftige Individnen bezeichnet und gerade so umgekehrt nach unten zu die Grenze zwischen Menschen und Thieren gezogen, kurz die Betrachtungsweise im Timäos, welche umgekehrt vom ganzen Weltall und den grossen kosmischen Massen ausgeht, unmittelbar vorbereitet. Und folgen wir nnn dem eigentlichen Zuge des platonischen Systems, nach welchem der umfassendere Organismus als der vollendetere und den minder umfassenden durchaus bedingende erscheint, nach welchem das All-

gemeine nicht im Besonderen und Einzelnen erst wirklich wird, sondern umgekehrt das letztere nur als Inhärenz des ersteren ein abgeleitetes Dasein fristet, so könnte es scheinen, als ob die sittliche Welt ganz von der kosmischen abhinge und lediglich nur nach diesem Masse ihren Antheil an der Idee des Guten zu Leben trüge, und als ob eben so der umfassendere Organismus des Staates eine weit vollendetere Erscheinung dieser Idee und somit des Rechts darbieten müsste, als die, ob auch noch so vollendete Tugend des Einzelnen. Ist doch auch in der Republik gerade wie im Philebos (s. S. 26. 48.) von der Astronomie und Physik, aber nicht von der Ethik in dem Systeme der Wissenschaften die Rede. Ja, es scheint um so näher zu liegen, dergestalt mit Hegel und Teuffel (s. S. 60 f.) noch das unveränderte antike Princip vom alleinigen Selbstzwecke des Staates bei Platon wiederzufinden, als ja in der That der platonische Staat eben die Grundsätze gerade derjenigen griechischen Verfassungen, in denen dies Princip am Schroffsten zum Ausdrucke gekommen war, bis zu ihren äussersten Consequenzen, wie sie in der Wirklichkeit sogar gar nicht einmal hervorgetreten waren, forttreibt. Und so verführerisch ist dieser Schein, dass selbst Zeller[134]), welcher ganz richtig erkannt hat, dass die Nothwendigkeit des Staats bei Platon vielmehr nur die mittelbare der unentbehrlichen Bildungsanstalt zur individuellen Sittlichkeit ist, doch aus jenem Zuge des Systems, nach welchem das Allgemeine Alles, das Einzelne als solches Nichts ist, den Despotismus des platonischen Staates zu erklären und die Behauptung zu begründen versucht hat, dass im Verlaufe der Darstellung in der That an die Stelle jener Auffassung des Staates die altgriechische Anschauung von der Tugend als unmittelbar politischer Thätigkeit und vom Staate als der objectiven Verwirklichung der Gerechtigkeit trete.

Es ist bei alle Dem unnöthig, die Unrichtigkeit dieser Betrachtung der Sache ausführlich darzuthun. Wir haben von Platon selber gehört, dass gerade umgekehrt alle Gerechtigkeit, welche im Staate als solchen geübt wird und dem Staate als solchen zukommt, nur ein Schattenbild der wahrhaften Tugend

134) a. a. O. II. S. 289. 301 f. Man vgl. was dagegen Steinhart a. a. O. V. S. 686 f. Anm. 189. bemerkt hat.

im Innern der Seele ist (S. 165.). Wir haben gesehen, dass jene erstere Gerechtigkeit eben nur darin besteht, dass jedem Einzelnen im Staate die seiner Individualität angemessene Ausbildung und Stellung zu Theil wird, und dass so dies Fundament aller Eigenthümlichkeiten des platonischen Staats eben nichts Anderes als die natürliche Verschiedenheit der geistigen Individualitäten selber ist; und da dies der Fall, so kann auch nicht einmal das für ein Zurücktreten der individuellen Interessen hinter denen der Gesammtheit gelten, wenn dem Einzelnen nur dasjenige Mass von Glückseligkeit, welches die letzteren ihm übrig lassen, zugesprochen, wenn es für die Aufgabe des Staats erklärt wird, nicht einzelne seiner Bürger auf Unkosten der andern, sondern alle gleichmässig nach Massgabe der Stellung, welche ein jeder im Organismus des Ganzen einnimmt, zu beglücken. Vielmehr wird umgekehrt gerade so allein jede Individualität auf den ihr ausschliesslich zusagenden Weg geleitet und nur daran gehindert, dem trügerischen Scheine nachzujagen und der Entwicklung anderer Individualitäten, wie sie diesen wahrhaft zusagt, sich störend in den Weg zu stellen und dadurch doch nur eben sich selber am Meisten unfrei und unglücklich zu machen. Und gerade im Verlaufe des Werkes tritt es nur immer schroffer hervor, dass gerade die eigentlichen Träger dieses Staatslebens, die philosophischen Herrscher, sich dieser ihrer Aufgabe nur als einer drückenden Nothwendigkeit unterziehen — daher denn auch derselbe Teuffel, welcher Platon zuerst die altgriechische Auffassung des Staates leiht, doch hinterher nicht umhin kann, im schroffsten Widerspruche damit zu erklären, dass der Staat für ihn „nicht viel mehr als ein nothwendiges Uebel" sei[135]) — und gerade der Schluss lässt erst am Allerausgesprochensten es hervortreten, wie der Zweck alles politischen Lebens die Heranbildung nicht bloss zu guten Staats-, ja nicht bloss zu guten Erden-, sondern, wenn man so sagen darf, vor allen Dingen zu guten Himmelsbürgern, wie die ganze Erde nur eine Vorbereitungsanstalt für das Jenseits sein soll. Wäre endlich der Staat der vollkommenere Organismus, so müsste er auch — denn das absolut Vollkommne ist ja eben die Einheit der Idee gegenüber der Vielheit der Erscheinung — der

135) Uebers. S. 15 f.

strenger einheitliche sein, während Platon umgekehrt ausdrücklich nur so viel behauptet, der beste Staat sei der, welcher der Einheit des Individuums am Nächsten komme (S. 172.).

Je weniger nun aber so die Stellung, welche die vernünftige Einzelseele innerhalb des Weltalls einnimmt, aus dessen sonstiger Anlage sich erklären lässt, desto mehr muss doch auch diese Abweichung von jenem Grundzuge des Systems eben so gut wie der letztere selbst in der Natur dieses Systems begründet sein. Die Ideenlehre ist nach Platon für den Menschen das Ergebniss seiner Selbsterkenntniss, und die ἀνάμνησις und Präexistenz und die Erkennbarkeit des Verwandten allein durch Verwandtes und so des ewigen Seins der Ideen, durch die vermöge ihrer individuellen Unsterblichkeit demselben specifisch verwandte Seele bilden dabei die Mittelglieder. Die individuelle Unsterblichkeit der vernünftigen Einzelseele und ihre Wanderung durch alle Räume der Welt bildet also die Lösung des Räthsels, wie der einzelne Mensch ein vollkommneres Gebilde sein kann, als der Staat, welcher nie die Grenzen seines Gestirnes überschreitet, und sie ist es auch, welche jeder Individualität trotz aller jedesmaligen kosmischen und politischen Einflüsse, unter denen sie lebt, eine Selbständigkeit der Selbstbestimmung übrig lässt, welche bis zu einem gewissen Grade die Willensfreiheit ersetzt und ihr in allen ihren Handlungen den Stempel einer Eigenthümlichkeit aufdrückt, welche aus jenen Einflüssen nicht ausschliesslich sich herleiten lässt. Und wie nun nach dem Obigen dieses Dogma mit der Erkenntnisslehre, auf welche sich die Ideenlehre selber erst dialektisch begründet, zusammenfliesst, so ist andererseits die Inhärenz des Menschenkörpers in der Menschenseele nur ein anderer Ausdruck für dasselbe, und gerade vermöge jenes im Uebrigen widerstreitenden makrokosmisch-mikrokosmischen Zuges des Systems sahen wir im Philebos (S. 24 f.) eben hieraus die Beseelung der Welt und der Gestirne und somit das analoge Verhältniss auch dieser vollkommneren Seelen zu ihren Körpern, d. h. den Grundcharakter der ganzen platonischen Physik, hergeleitet. Die Unsterblichkeit ist es also, welche, wie schon der Phädon (s. Thl. I. S. 466.) zeigte, den Knotenpunkt zwischen der Dialektik und der Physik bildet. Auf ihr beruht es aber nach dem Obigen auch, dass sich neben der kosmischen noch eine besondere geschichtliche und sittliche

Welt und Weltordnung bildet, die, von der erstern vielfach bedingt und in den letzten idealen Gesetzen mit ihr Eins, doch nicht lediglich aus ihr herzuleiten, sondern vielmehr eine wesentliche Ergänzung zu ihr ist. Und so bildet die Unsterblichkeit denn auch eine Scheidelinie der Ethik und Politik gegen die Physik, wenn auch im Uebrigen Staat und Menschenseele nach ihrer bestimmten Stelle, welche sie im Weltall einnehmen, und somit auch nach Seiten der Tüchtigkeit, mit welcher sie dieselbe ausfüllen, doch wieder in die Betrachtung eben dieses Weltganzen, also in die Physik, mit hinein gehören, und lässt eben so die Ethik nicht in der Politik aufgeben, sondern umgekehrt die letztere erst in der ersteren ihre höchste Bestimmung finden. Und wenn Platon keine besondere Ausbildung in diesen beiden Wissenschaften für die künftigen Staatsregenten verlangt, so mag dies eben in jenem ihren unmittelbaren und unzertrennlichen Zusammenhang mit der Dialektik seinen Grund haben, vermöge dessen bei der letzteren, gerade wie in der schriftlichen Darstellung Platons selber, alle jene Verhältnisse mit zur Sprache kommen müssen.

Es lässt sich indessen nicht leugnen: wir haben hier zwei gleich sehr im Systeme begründete, aber einander widerstrebende und eben damit die Schwäche des Systems offenbarende Züge vor uns, denn eben jene Berechtigung der Individualitäten, auf welche der Staat gegründet werden soll, wird ja durch das bis zum Aeussersten getriebne Streben, den letztern doch auch möglichst zu einem einzigen Individuum zu machen und zu diesem Zwecke die Denkart seiner Bürger möglichst zu uniformiren, sofort wieder über den Haufen geworfen. Und wenn der Staat von vorne herein nach den Forderungen individueller Sittlichkeit gestaltet ist, so macht sich doch sofort der eigentliche Grundzug des Systems wieder geltend, welcher dem Einzelnen als solchen nicht die geringste Kraft selbständiger gedeihlicher Entwicklung zutraut, sondern ihn der unbedingten Zucht des Staates anheimgiebt und von diesem nun nicht bloss die Förderung des Rechts, sondern auch der wirklich innerlichen Sittlichkeit erwartet. Wir haben bereits gesehen, wie es in der That in der Consequenz des Systems liegt, dass der platonische Staat ein exclusiv griechischer ist, und als solcher kann er denn auch natürlich die Eigenthümlichkeit der griechischen Welt nicht

verleugnen, in welcher Recht und Sittlichkeit noch nicht unterschieden nnd eben so die Organismen der Kirche und der Gesellschaft, ja theilweise selbst der Familie noch vom Staate verschlungen waren. Das platonische System, die Ideenlehre, ist eben selbst die letzte philosophische Consequenz des Hellenenthums, denn die Ideen sind nichts Anderes, als die künstlerisch-plastischen Ideale, jenes eigentlich beherrschende Element des griechischen Lebens, nur in die Form des Gedankens umgesetzt. Heisst doch Idee recht eigentlich „Grnndgestalt". Daher jene künstlerische Form des platonischen Philosophirens, daher aber auch die ethischen Härten dieses Werkes, daher diese ächt hellenische aristokratische Geringschätznng von Ackerbau nnd Handwerk, dieser aristokratische Begriff von der Menschheit, nach welchem eigentlich die Griechen allein wahrhafte Menschen und alle andern Völker nur eine Mittelstufe zwischen Thier und Mensch nnd somit von Natur zu Sklaven jener alleinigen Vollblntmenschen bestimmt und im Kriege gegen sie alle die Grausamkeiten erlaubt sind, welche Platon seinen Staatsbürgern gegen andere Hellenen verbietet; daher also die offenbare Betrachtung der Sklaverei als eines Natnrgesetzes; daher endlich jene der anfänglich so hoch gestellten Berechtigung der Persönlichkeit so widersprechende schliessliche Nichtachtung derselben, wie sie sich in dem Verbote chronische Kranke ärztlich zu behandeln so wie in der anbefohlnen Abtreibnng und Aussetzung von Kindern ausspricht, während das Christenthum die Menschenrechte schon im Embryo achten gelehrt hat. Und selbst der freiere Ausgangspnnkt der ganzen Betrachtung, die Auffassung einer möglichst allseitigen sittlichen nnd intellectnellen Bildung der Einzelnen als Staatszweck hat bereits in dem athenischen Staate in so fern sein Vorbild, als auch dieser anf die möglichste Höhe und Allgemeinheit wenigstens der künstlerischen Bildnng sein Hauptabsehen gerichtet hatte, nnd so sehr Platon dabei der Versnch missfiel, allen Individuen ohne Rücksicht anf die totale Verschiedenheit ihrer Anlagen die gleiche und eben bloss künstlerische Bildnng mittheilen zn wollen, so hat man doch bisher ganz mit Unrecht übersehen, dass er sich dieses gemeinsamen Grnndznges recht wohl bewnsst war und, consequent auf dem Wege fortgehend, auf welchem sein Staat von ihm als ein specifisch hellenischer ausgerüstet ward, trotz

aller dorischen und orientalischen Modificationen desselben doch, wie die Atlantissage im Timäos und Kritias lehrt, in der athenischen Nationaleigenthümlichkeit den geeignetsten Boden für ihn erblickte. Je mehr Platon die letzten Gesammtergebnisse der griechischen Entwicklung in die Form des selbstbewussten Gedankens erhob, desto mehr musste er auf der einen Seite die derselben zu Grunde liegenden Principien bis zu ihrer äussersten Schroffheit und starrsten Consequenz verfolgen, eben damit aber auf der andern auch diese Entwicklung bereits über sich selbst hinaustreiben; daher denn die dem Christenthume verwandtesten und die von ihm abgekehrtesten Pole seiner Denkart auf das Schroffste hier in einem und demselben Werke zusammentreffen. Gehört doch das allmälige Eindringen der Reflexion in die naive griechische Welt und die allmälige Herausbildung einer selbständigen Philosophie und Wissenschaft, die denn auch von vorn herein bei einem Pythagoras und namentlich Xenophanes und Herakleitos polemisch gegen die Volksreligion und damit gegen die gesammte künstlerische Anschauungsweise der griechischen Welt auftritt, vor Allem zu jenen Momenten, in denen die griechische Entwicklung eben so sehr sich vollendet, als sich in sich selber auflöst, und das Unpraktische des platonischen Staats besteht daher, wie Hermann[136]) sehr richtig sagt, darin, „dass derselbe einen durch die Entwicklung der Wissen-„schaft wie durch seine eignen Consequenzen dem Untergange „geweihten Zustand mittelst dieser nämlichen Wissenschaft auf „der einen und Consequenz auf der andern Seite zu erhalten „und zu regeneriren gesucht hat, und diese Regeneration ist „eben desshalb allerdings nur ein schöner Traum, in welchem „sich die Bilder einer grossen Vergangenheit mit der Morgen-„röthe eines neuen Tages auf Niewiedersehen die Hand rei-„chen.“ Und so ist denn auch der beste Staat nur eine dumpfige Höhle und der Mensch hat nur im Jenseits seine wahre Heimath[137]).

So wenig nun aber hiernach die Bezeichnung des Staats als einer Seele im Grossen das Verhältniss beider Organismen zu

136) Ges. Abhh. S. 140 f.

137) Am Besten hat diesen ganzen innern Widerspruch des Werkes Steinhart a. a. O. V. S. 16—18. vgl. 111 ff. dargelegt.

einander erschöpfend ausdrückt, so wenig kann man sich bei den aufgedeckten Mängeln darüber wundern, wenn Platon doch wiederum bei ihr stehen bleibt und beide als analoge Grössen dergestalt behandelt, dass bis zum vierten Buche die Stände im Staat ganz nach der Analogie der Theile der Seele gestaltet werden, und dass dann im achten und neunten umgekehrt die Fünfzahl der Seelenverfassungen ganz nach Analogie der Staatsverfassungen gewonnen und betrachtet wird, indem die Dreizahl der Seelentheile je nach dem Vorherrschen des einen oder andern unmittelbar nur auf ihrer drei hinzuführen scheint, mag man auch die Kunst bewundernd anerkennen, mit welcher Platon diese empirische Beobachtung dennoch mit jener psychologischen Dreitheilung in Einklang zu bringen und überall in den Seelenzuständen mit verhältnissmässig nur wenigem Zwange entsprechende Verhältnisse wie in den staatlichen aufzudecken gewusst hat. Man hat freilich dies ganze Verfahren dadurch rechtfertigen wollen, dass doch die Tugend des Einzelnen immer nur eine beschränkte bleibe und nur eine besondere Seite des Tugendbegriffes erfülle und daher nur durch das Zusammenwirken mit den Tugenden Anderer sich zu einer höhern Totalität ergänze, und dass der Staat eben diese letztere selber sei und so „nicht bloss die vollkommene Sittlichkeit seiner Bürger fördern, „sondern auch selbst als Totalität derselben ein grosses Ideal „menschlicher Tugend in sich darstellen solle“,[138]) und man hat ihn so auf diese Weise doch schliesslich wieder wenigstens während des Erdenlebens zum Selbstzweck zu erheben gesucht. Allein so sehr es mit jener gegenseitigen Ergänzung seine Richtigkeit hat, so gehört doch auch von ihr nach jener obigen ausdrücklichen Erklärung Platons unmittelbar dem Staate nur die Aussenseite der Tugend an, wie sie sich im Verhältnisse zu Anderen äussert, und bezeichnend ist es überdies, dass Platon selbst auf diese gegenseitige Ergänzung überhaupt nicht mit einem einzigen Worte hindeutet. Und nicht minder bezeichnend ist es auch, dass er den Staat gar nicht in anderer Weise als ein Abbild der Idee des Guten darstellt, als in so fern er nach ihrem Muster die intellectuelle und sittliche Ausbildung seiner Bürger vornehmen soll. Die Idee des Guten ist also gewiss nicht un-

138) Stallbaum *Prolegg.* S. LI.

mittelbar die des Staats, sondern die letztere ist nur eine ihrer Inhärenzen und zwar ohne Zweifel eine der Artbegriffe von dem Gattungsbegriffe „Seele“.

Jedenfalls ist indessen der Musterstaat auch so von Platon auch unmittelbar nach dem Vorbilde der Ideenwelt oder, wenn man so sagen darf, des Staats der Ideen geordnet. Von da eben sind ihm seine Eigenschaften, die möglichste Unveränderlichkeit und strenge Einheit, zu Theil geworden, dergestalt dass von seinen Bürgern, wo möglich, ein gerade so einträchtiges Zusammenwirken verlangt wird wie von den Gliedern eines Leibes, und eben hierin ist, wie Aristoteles[139]) bereits sehr richtig erkannte, einer der verhängnissvollsten Grundirrthümer des Ganzen zu erblicken. Die Harmonie und Einheit der Ideenwelt besteht nun ferner eben darin, dass jede Idee streng nur das Ihrige thut und in die Sphäre der andern nicht eingreift, sondern ein αὐτὸ καθ' ἑαυτό ist, und einer jeden ist diese ihre besondere Stelle eben durch die Herrschaft der höchsten Idee, durch die wohlgegliederte Inhärenz aller anderen in ihr angewiesen, so dass das Fürsichsein einer jeden von dieser Inhärenz im letzten Grunde gar nicht verschieden ist. Gerade so geht es nun auch im platonischen Staate zu, in welchem eigentlich die Herrscher bereits der Staat und alle andern Bürger nur dienende Anhängsel desselben sind.

Auf wie schwachen Füssen nun aber diese angeblich so feste Eintracht steht, können wir leider hier nicht weiter verfolgen; auch darüber giebt übrigens schon Aristoteles[140 a]) die trefflichsten Winke. Nur ein unvermeidlicher schreiender Widerspruch kann hier nicht unbesprochen bleiben. Vergebens fragt man mit dem Aristoteles[140 b]), worauf denn die Zuversicht beruht, dass die Bürger des dritten Standes immer mehr die richtige Vorstellung und Ueberzeugung davon gewinnen, dass dieser Staat

139) *Polit.* II, 1, 4 u. 7. 3, 9. (II, 2. p. 1261 a, 12 ff. b, 6 ff. 5. p. 1263 b, 29 ff.)

140 a und b) *Polit.* II, 2, 11—14. (II, 5. p. 1261 a, 11 ff), wo nur das Dilemma „möge nun Platon auch bei dem dritten Stande Weiber- „oder Gütergemeinschaft oder Beides wollen oder aber nicht,“ überflüssig ist. Aristot. hätte sich sehr leicht überzeugen können, dass Platons Ansicht nur die letztere gewesen sein kann. In ganz ähnlicher Weise verfehlt ist der Tadel C. 3. Schn. 6. Bekk. i. A.

auch für sie das Beste ist, und also hierin mit ihren Beherrschern immer einträchtiger werden. Je mehr nämlich der Staat als pädagogische Anstalt aufgefasst wird, desto mehr könnte diese richtige Vorstellung doch auch bei ihnen nur das Ergebniss einer von Staats wegen ihnen zu Theil gewordnen Erziehung sein, der Empfang einer solchen, wahrhaft fruchtbaren Erziehung würde nun aber andererseits Anlagen bei ihnen voraussetzen, in deren Ermangelung sie eben dem untersten Stande zugewiesen sind. Am Schneidendsten aber macht sich dieser Widerspruch in Bezug darauf geltend, woher denn die zum Behufe der Jugendbildung nothwendigen in dem richtigen ethischen Geiste verfassten dichterischen und musikalischen Compositionen zu entnehmen sind, da eine Sicherheit dafür, dass solche Erzeugnisse überhaupt entstehen, doch nur darin, wenn auch die Dichter und Musiker von Staats wegen eben dieser richtigen Bildung unterworfen und so mit jenem Geiste derselben beseelt worden sind, gefunden werden könnte. Hievon kann nun aber keine Rede sein, weil Platon sie vielmehr ausdrücklich dem dritten Stande zurechnet, III. p. 401. B. C., und den Sokrates ausdrücklich die Aufgabe selber zu dichten II. p. 378. E. III. p. 393. D. E. von sich und somit von den Philosophen überhaupt ablehnen lässt, offenbar weil es für sie eine Herabwürdigung sein würde sich zur Ausübung auch nur selbst des löblichen Theiles der nachahmenden Kunst herbeizulassen, und darauf zielt es auch hin, wenn für die Feststellung genauerer musisch technischer Bestimmungen auf den Damon verwiesen wird. So finden sich denn an Stelle einer wahrhaft positiven Förderung des Guten auch selbst gegen die im Staate geduldeten nachahmenden Künstler nur äussere Verbote und polizeiliche Zwangsmassregeln, s. II. p. 377. B. C. 379. A. III. p. 391. C. D. 401. B. IV. p. 421. C., die doch höchstens das Schlechte unterdrücken können, im Uebrigen aber höchst wahrscheinlich nur den Erfolg haben würden, dass die Kunst bei diesem Mangel aller freien Lebensluft überhaupt gar nicht mehr gedeihen könnte, in welchem Falle denn doch den Herrschern jenes angeblichen Idealstaats nichts Anderes übrig bleiben würde, als die Schöpfungen, welche die Dichter und Musiker der „schlechten" Staaten bereits geliefert, in verstümmelter Gestalt zur Bildung ihrer Jugend zu verwenden, was aber wieder nichts Anderes heissen könnte, als dass dieser

angeblich vollkommene Staat in Wahrheit nur von den Brosamen der unvollkommeuen sein Dasein zu fristen im Stande ist. Auffallend ist es übrigens auch, dass nirgends gesagt wird, wer die öffentlichen Lehrer der Staatsschulen sind; doch zeigt die Consequenz hinlänglich, dass dies Amt zu denen gehört, welche von den jüngern Mitgliedern des Herrenstandes vom 35.—50. Jahre verwaltet werden.

So liegt es denn in dem Grundcharakter des platonischen Systems, in der möglichsten Beseitigung alles Werdens, begründet, dass dieser Staat mehr ein Mechanismus als ein Organismus ist, dass alles wahrhafte Leben in ihm keine Stelle findet, dass alle vernünftige historische Entwicklung sich überhaupt nach Platons Ansicht immer im Kreise dreht und nach Ablauf einer jeden grossen Weltperiode von Neuem wieder anfängt, dass Platon überhaupt alle Fortschritte in Musik, Heilkunde u. s. w. nur als Entartungen auffasst und so von dem Bestreben die Ueberfeinerungen der Cultur zu beseitigen dazu getrieben wird, an die Stelle der letztern selbst die rohe Natur zu setzen, und selbst das ist nicht zu leugnen, dass die Analogien aus dem Thierreich zwar nicht der Grund, wohl aber die Folge hievon sind.

Bezeichnend ist es auch, wenn III. p. 396. E. von dem Satze, dass im Jugendunterricht der schlechte Mann bloss diegematisch dargestellt werden dürfe und freilich auch müsse, da die Krieger allerdings auch seine Natur nothwendigerweise kennen zu lernen haben, die sehr vage Ausnahme gemacht wird, dass es „im Scherz" auch wohl einmal denselben erlaubt sei ihn mimetisch nachzuahmen. Platon denkt dabei ohne Zweifel an die dramatische Gestalt seiner Dialoge und daran, dass er ein Gleiches auch hier noch mit dem Thrasymachos gethan hat. Er lässt sich also den indirecten, komödirenden und satirischen Weg der Bildung zum Wahren und Guten frei und gestattet somit sich als Philosophen, der eben nur für — werdende — Philosophen schreibt, bei welchen ein Ueberwuchern der Sinnlichkeit in Folge dieses Mittels weniger zu fürchten ist, eine grössere Freiheit, ganz ähnlich wie den Wissenden die allen Andern verbotene Lüge verstattet ist[141]). Und in diesem Zusammenhange

141) Aehnlich, aber nicht scharf genug fassen diese Stelle auch schon

löst sich der scheinbare Widerspruch, wenn im Gastmahl (s. Thl. I. S. 402 f.) die Vereinigung des Tragikers und Komikers in derselben Person gefordert, hier dagegen III. p. 395. A. die Unmöglichkeit derselben und nicht bloss ihr factisches Nichtbestehen als ein Beleg für die Richtigkeit des Grundsatzes der Geschäftstheilung geltend gemacht wird; er löst sich, wenn wir nur festhalten, dass uns jene Vereinigung dort allein als die Aufgabe des Philosophen erschien[142]). Dem Philosophen ist unbeschadet jenes Grundsatzes eine höhere Totalität der Thätigkeit möglich, gerade wie das Fürsichsein der Ideen ihre Inhärenz in der höchsten nicht ausschliesst. Haben wir Platon als den eigentlichen Philosophen des Griechenthums bezeichnet, so liegt es doch in der obigen auflösenden Stellung der Wissenschaft innerhalb des wesentlich künstlerischen griechischen Lebens gegeben, dass Platon, anstatt die Kunst richtig begreifen zu können, vielmehr selber ihr Concurrenz machte und eben damit zu einer noch stärkeren Rivalität gegen sie, als seine Vorgänger gedrängt ward. Und gerade weil er nun nicht bloss philosophischer Dichter, sondern auch recht eigentlich philosophischer Dramatiker ist, musste bei seinen ausschweifenden Begriffen von der Hoheit der Philosophie der philosophische Dialog ihm als das allein wahre Drama erscheinen, Epos und Lyrik konnte er dagegen in gewissen Grenzen schon eher stehen lassen. Nichts desto weniger ist die Schwäche dieser Selbstvertheidigung Platons nicht zu übersehen, so fern nicht bloss das Mass, welches er einer solchen mimetischen Darstellung des Schlechten im wahren Staate steckt, vage genug und selbst offenbar nur im Interesse seiner Dialogistik zugelassen, sondern auch jedenfalls von ihm selber hinlänglich überschritten worden ist[143]).

Ruge a. a. O. S. 196. vgl. m. 161., E. Müller a. a. O. I. S. 94. 96. und Munk a. a. O. S. 47.

142) Dies Letztere hat vor mir bereits E. Müller a. a. O. I. S. 232 ff. richtig erkannt; wesshalb aber dennoch weder sein noch irgend ein anderer von den Lösungsversuchen dieses scheinbaren Widerspruchs mich befriedigt, erhellt zur Genüge aus dem im Text Bemerkten selbst.

143) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 57. Wenn er aber ein Versprechen Platons hierin findet, sich für die Zukunft selber in engern Schranken zu halten, so glaube ich hieran nicht.

Unter allen Umständen würde eine Darstellungsweise wie die seine im idealen Staate eine Unmöglichkeit sein. Es geht ihm hier wie allen Doctrinären und Reactionären, wie z. B. auch dem Aristophanes, welcher, wenn eine Zurückführung der ältern athenischen Zustände, wie er sie ersehnt, eine Möglichkeit gewesen wäre, sich bald genug die von ihm so bitter getadelte absolute Demokratie zurückgewünscht haben würde, weil nur diese eine Komödie, wie die seine, zu erzeugen und zu ertragen vermochte und folglich sie allein ihm sein eigentliches Lebenselement gab.

XLIV. Die Abfassungszeit. Verhältniss zu der Weibervolksversammlung des Aristophanes.

Hat sich uns nun im Obigen gezeigt, dass das Werk, in allen seinen Theilen aus einem Gusse und nach einem Plane gearbeitet, von vorn herein die gesammten bisher von uns behandelten Dialoge, unter denen das Gastmahl schon nicht vor 384 herausgegeben sein kann, bereits voraussetzt, so dass folglich auch das, was wir oben S. 92 nur erst als Möglichkeit offen erhielten, jetzt als das einzig Denkbare erscheint, dass nämlich auch jene vorläufige Veröffentlichung einzelner Theile, von der uns Gellius erzählt, zum Mindesten erst nach der Abfassung des Philebos Statt gefunden hat; haben wir ferner gesehen, dass die angeblichen historischen Spuren einer zweiten Redaction, durch welche dem Staate erst die rückweisenden Beziehungen auf alle jene Dialoge eingeprägt sein könnten, durchaus nichtig sind; haben sich endlich diese Beziehungen aber auch als so untrennbar mit dem einheitlichen Gesammtorganismus des Werkes verwachsen gezeigt, dass es vollkommen unbegreiflich sein würde, wie denn die angebliche erste Redaction, die ihrer noch ermangelte, ausgesehen haben könnte; so steht schon hiernach fest, dass das Ganze erst nach der Rückkehr Platons von seiner ersten sikelischen Reise und zwar auch noch gar nicht unmittelbar nach derselben von ihm in Angriff genommen sein kann. Aber auch die Stelle im neunten Buche p. 577. A. f. (s. S. 239 f.), in welchem er unzweideutig auf seinen sikelischen Aufenthalt hinweist, sitzt ebenfalls[144]) zu sehr im ganzen Zusammenhange fest, als dass

144) Wie schon Böckh *De simult.* S. 26. Anm. 9. bemerkte.

man sie mit Morgenstern[145]) erst einer solchen zweiten Ausgabe zurechnen könnte, und der Ausweg, welchen statt dessen Tchorzewski ergreift, um trotz dieser Stelle die Möglichkeit einer frühern Veröffentlichung wenigstens der sieben ersten Bücher festhalten zu können, indem er darzuthun sucht, dass man diese alle unter den ungefähr zwei, von denen Gellius spricht, zu verstehen habe, ist nicht glücklicher zu nennen.[146]) Und so hat denn im Gegentheil sogar Schleiermacher[147]) an sich ganz Recht, wenn er findet, dass jene Stelle sogar nicht bloss auf den Aufenthalt Platons beim ältern, sondern auch beim jüngeren Dionysios anspielen könne. Indessen machen mancherlei Umstände eine so späte Vollendung des Werkes unwahrscheinlich. Wir stiessen bereits auf Spuren (S. 66 u. 171), nach denen die Abfassung des Timäos und Kritias schwerlich unmittelbar auf die des Staates gefolgt ist, und auch die Angabe des Krantor[148]), man habe dem Platon vorgeworfen sein Staatsideal von den Aegyptern entlehnt zu haben, und er habe durch seine Darstellung der Atlantissage dies hernach denn auch selber zugegeben, macht eine geraume Zwischenzeit für die Entstehung jenes doch offenbar gegen die Bücher vom Staate gerichteten Tadels nothwendig.[149]) Dazu kommt nun aber, dass auch der Timäos und Kritias, welche jene Sage enthalten, gleich dem Staate noch keine Spur von der späteren pythagorisirenden Gestalt der platonischen Lehre zeigen und dass man folglich, um für die Entstehung und Ausbildung der letzteren Raum zu gewinnen, auch sie wenigstens nicht allzu tief in das Greisenalter Platons hinabrücken darf, woraus übrigens zugleich folgt, dass die Nachricht des Plutarchos,[150]) die Ursache an der Nichtvollendung des Kritias sei Platons Tod gewesen, keine beglaubigte Thatsache enthalten kann. Und wenn ferner Platon nach dem S. 248 f. Bemerkten auch nicht in Folge des Scheiterns seiner auf den jüngeren Dionysios gesetzten Hoffnungen

145) a. a. O. S. 83.

146) S. darüber Anm. 823. Die Stelle bei Gellius ist übrigens nicht, wie oben S. 88. fälschlich angegeben, XIV, 2., sondern XIV, 3.

147) a. a. O. III, 1. S. 603.

148) Bei Proklos zum Timäos p. 24.

149) Tchorzewski a. a. O. S. 118 f.

150) *Plut. Solon* c. 32.

den Gedanken der Ausführung seines Staatsideals durch einen Tyrannen aufgegeben hat, so würde er doch höchst wahrscheinlich, wenn ihm noch vor der Vollendung der Republik der Ruf des Dion an den Hof seines Neffen zugegangen wäre und eben jene Hoffnungen in ihm erregt hätte, in derselben nicht die S. 240 f. hervorgehobene Lücke gelassen haben, zwischen der Schilderung des Tyrannen als des verworfensten und unglückseligsten aller Menschen und der in Anspruch genommenen Möglichkeit, dennoch einen solchen für die Verwirklichung gerade des besten Staates zu gewinnen, und zwar als der beinahe alleinigen Möglichkeit von dessen Verwirklichung, gar keine nähere Vermittlung an die Hand gegeben zu haben. Wir werden also kaum fehlgreifen, wenn wir die Vollendung des Staates noch vor den Tod des älteren Dionysios und somit die Entstehung dieses Werkes ungefähr zwischen 380 und 370 setzen.

Was nun aber Morgenstern zu seiner Hypothese, welcher hernach, wie wir sahen, auch noch viele Andere, bei denen ein gleicher Beweggrund nicht obwaltete, freilich eben desshalb in modificirter Gestalt, beigetreten sind, von einer doppelten Redaction des Ganzen und Tchorzewski zu der seinen von einer Veröffentlichung der sieben ersten Bücher vor Platons erster sikelischer Reise bewogen hat, ist die noch von manchen Andern[151]) getheilte Voraussetzung, dass Aristophanes in seinen Ekklesiazusen die politischen Ansichten Platons verspottet habe. Und in der That, es ist nicht bloss unleugbar, dass der Komiker das Tollhaus, für welches er in diesem Stücke die athenischen Zustände reif erklärt, nach platonischen Idealen ausmalen und so zugleich den letzteren einen Seitenhieb versetzen konnte,[152]) son-

151) So schon vor Morgenstern Bizet und Lebeau (s. darüber Schnitzer Uebers. der Ekkl. in der Sammlung von Osiander und Schwab, Stuttgart 1854. 16. S. 1264 f.) und nach ihm Spengel *Artium scriptores* S. 135., Bergk *Commentationes de reliquiis comoediae Atticae antiquae*, Leipzig 1838. 8. S. 81. 404. Anm., Meineke *Historia critica comicorum Graecorum*, Berlin 1839. 8. S. 287 ff., Brandis a. a. O. II a. S. 521. Anm. s. und beziehungsweise (s. Anm. 1164) auch Suckow a. a. O. S. 41—45.

152) Er würde dann nämlich damit haben sagen wollen, dass Athen jetzt weit genug dazu gediehen sei, um mit den verrücktesten philosophischen Hirngespinnsten beglückt zu werden. Die Abweichungen seiner Darstellung von der platonischen (s. Stallbaum *Prolegg.* S. LXXIII.,

dern die Uebereinstimmung mancher eigenthümlicher Gedankenwendungen in beiden Werken, z. B. Vers 635 ff. mit V. p. 461 C—E und 465 A. B., 657 mit V. p. 464. D., 672 ff. mit III. p. 416. D., auch wohl 665 und 678 ff. mit V. p. 468. D. ist auch zu auffallend, als dass sie eine bloss zufällige sein könnte.[153]) Allein auf der andern Seite ist es doch gerade so unleugbar, dass alle jene Erfindungen ebenso gut selbständig aus dem eigenen Kopfe des Komikers entspringen konnten, ohne dass er auch nur eine Ahnung davon hatte, wie Platon über den besten Staat dachte.[154]) Warum sollte er denn nicht einfach aus dem damaligen Zustande des athenischen Gemeinwesens, in welchem, wie wenigstens er es auffasste (V. 171—189. 205—208. 298—310. 415 ff. 605 ff. 655 ff. u. ö.), bereits Nichts als roh communistische Einrichtungen, Gelüste und Bestrebungen herrschten, den sarkastischen Schluss haben ziehen können, dass es sonach besser sei auch wirklich den ausgeprägten Communismus ins Leben zu rufen! Warum sollte ihm ferner die hier, wie schon in der Lysistrata und den Thesmophoriazusen, doch so offenbar von ihm angegriffene Zügellosigkeit und Herrschsucht der athenischen Weiber, jene allgemeine Schamlosigkeit und Lüsternheit unter ihnen, in welcher die jungen noch von den alten überboten werden (V. 877—1111), nicht unmittelbar Stoff zu dem Gedanken haben geben können, dass man doch nur lieber gleich das Regiment auf sie übertragen und sie dann eine förmlich organisirte, ihren buhlerischen Gelüsten entsprechende Männergemeinschaft einführen lassen möge! Oder lag etwa das so fern, Beides sodann zu dem gemeinsamen komischen Ideale einer verkehrten Welt durch die weitere Gedankenverbindung zu vereinen, dass ja die Gütergemeinschaft erst in der Weibergemeinschaft ihren Abschluss finde (V. 614), und dass es unter einem Weiberregiment nicht toller zugehen

---

Jahns Jahrb. LVIII. S. 263 f.) können hiegegen auch nicht, wie es u. A. von Hermann Gesch. u. Syst. S. 537. geschehen ist, geltend gemacht werden, denn sie würden sich sehr leicht eben als Karrikatur begreifen lassen. S. Tchorzewski a. a. O. S. 168—178., der dieselben keineswegs, wie man aus Stallbaums Darstellung schliessen möchte, übersehen hat

153) Tchorzewski a. a. O. S. 168. 171 f. 173. und schon Morgenstern a. a. O. S. 75 f.

154) Teuffel a. a. O. S. 19.

könne, als es schon jetzt in Athen der Fall sei, dass den Athenern, nachdem sie alle möglichen politischen Experimente gemacht und alle möglichen politisch socialen Tollheiten begangen hätten, nur noch diese letzte und äusserste übrig bleibe (V 455 ff.), und dass kein Grund vorhanden sei, warum sie bei ihrer ewigen Neuerungssucht (V. 586 f.) diese unversucht lassen sollten![155]) Und jene auffallende Uebereinstimmung in Worten und Wendungen beim Dichter und beim Philosophen lässt sie

155) In dieser Grundauffassung der Komödie, wie sie im Obigen dargelegt ist, weiche ich zu entschieden von der Stallbaums *Prolegg.* S. LXIX=LXXIV, Jahns Jahrb. LVIII. S. 262—268. ab, nach welcher vielmehr die Träumereien lakonenfreundlicher athenischer Staatsmänner und Kannegiesser und überhaupt die in gewissen athenischen Kreisen herrschende Lakonomanie neben der Verderbniss der dortigen Weiber der Gegenstand des Spottes sein sollen, als dass ich den von ihm eingeschlagenen Ausweg, die Darstellung des Komikers als eine Karrikatur lediglich von spartanischen Einrichtungen begreifen zu wollen, billigen könnte; und der zwischen ihm und Tchorzewski (vgl. Anm. 1152.) darüber geführte Streit, ob die erstere grössere Aehnlichkeiten mit den letzteren oder mit den platonischen habe, scheint mir sonach für die Hauptsache durchaus unfruchtbar zu sein. Die beiden Zielscheiben des Spottes, welche Stallbaum annimmt, verbinden sich ja zu keiner Einheit, und so wenig es, wie dies namentlich die Wespen beweisen, dem Geiste des Aristophanes zuwider ist, gegen die ochlokratische und die entgegengesetzte oligarchische und lakonenthümelnde Richtung zugleich seine Schläge zu kehren und zu veranschaulichen, wie beide von entgegengesetzten Ausgangspunkten aus zu durchaus verwandten Thorheiten und Verkehrtheiten hintreiben, so spricht doch Nichts dafür, dass er auch hier ein gleiches Verfahren einschlagen wollte. Denn die Anhaltpunkte, welche Stallbaum für seine Auffassung im Stücke findet, sind von Tchorzewski a. a. O. S. 178—180. allzu sehr in ihrer Schwäche aufgedeckt worden, als dass er Jahns Jahrb. a. a. O. S. 265. sie einfach zu wiederholen berechtigt gewesen wäre, ohne eine Beseitigung der Einwürfe Tchorzewskis auch nur zu versuchen. Besonders entschieden aber spricht gegen ihn V. 945. So sehr ich nun aber hiernach mit Schnitzer a. a. O. S. 1267 ff. in seiner Grundanschauung der Komödie übereinstimme, so wenig kann ich doch eben wieder den Wespen zufolge andererseits wiederum dessen Behauptung triftig finden, dass Aristophanes unmöglich Platon habe angreifen wollen, weil Beide über den Werth der lakonischen Staatseinrichtungen vielmehr die gleiche Ansicht gehabt hätten. Acharn. V. 310. 514. beweisen dies wahrlich nicht. Des Aristophanes Ideal war vielmehr die gemässigte Demokratie der marathonischen Zeit.

etwa nur die Erklärung zu, dass der erstere den letzteren vor Augen gehabt habe? Oder ist nicht vielmehr gerade so gut der umgekehrte Fall denkbar,[156]) dass der eben dargelegte Grundgedanke des Komikers ihn ganz selbständig auch zu jenen besonderen Wenduugen und Ausdrücken hintrieb, die sehr wohl und natürlich mit demselben zusammenhingen, und dass dann hernach auch der Philosoph, da die Folgerichtigkeit ihn zu eben denselben hindrängte, sie desshalb nicht zu vermeiden gesonnen war, weil der Spott des Komikers schon im Voraus ein lächerliches Licht auf sie geworfen hatte? Lässt sich etwa nicht recht wohl annehmen, dass Platon selbst dies Verhältniss, da er ohne einen Zeitverstoss von ganz unkünstlerischer Art seinem Sokrates einen Rückblick auf eine erst Jahre nach dessen Tode aufgeführte Komödie nicht in den Mund legen konnte, statt dessen dadurch angedeutet hat, dass er ihn vielmehr bei einem in jenem Stücke nicht berührten, aber doch mit diesem ganzen Ideenkreise wohl zusammenhängenden Punkte, nämlich der Weibergymnastik, im Gegentheil die Voraussicht aussprechen lässt, es werde derselbe den Spott der Komiker reizen (V. p. 452. B. C. vgl. 457. A. B., s. o. S. 169.)[157])! Und wenn jene beiden Möglichkeiten an sich gleich denkbar, dass dann die letztere die wirklich zutreffende ist, dies lässt sich nicht bloss, wie bisher geschehen, aus der platonischen Republik, sondern eben so gut auch aus dem aristophanischen Stücke beweisen, sofern die in demselben scherzhafterweise gemachten politischen Reformvorschläge ausdrücklich als noch von Niemandem zuvor ausgesprochen bezeichnet (V. 578 f.) und eben desshalb nicht bloss durch andere, verwandte, welche minder durchgreifend, aber dem gemeinen Verstande des Pöbels einleuchtender sind (V. 415 ff.), vorbereitet, sondern auch mit vielen komischen Bedenken (V. 574 ff. 583 ff.) und Verwahrungen vor Missverständniss (V. 588 ff.) vorgetragen

---

156) Vgl. Teuffel a. a. O. S. 19 f.

157) So gewendet, wird diese Auffassung von den Einwürfen Tchorzewskis a. a. O. S. 181 f. vgl. 185. nicht getroffen. Die Vermuthung von Munk a. a. O. S. 297. dagegen, dass die Bezeichnung der die Weiber betreffenden Einrichtungen in Platons Staat (V. p. 451. C. s. o. S. 169 f.) als des Weiberdramas gleichfalls das obige Verhältniss andeuten solle, erscheint mehr als gewagt.

werden[158]). Wollte man hiegegen einwenden, dass die gleichfalls so überaus zögernde Art, mit welcher Platon im fünften Buche seine Ideen von der Weiber- und Kindergemeinschaft der Wächter einführt, dieselben als etwas ganz Neues und bisher Unerhörtes erscheinen lässt[159]), so bleiben sie dies ja auch so in der That, wenn nur Niemand vorher sie bereits im Ernste,

---

158) Teuffel a. a. O. S. 18. — Der Abh. von Zimmmermann *De Aristophanis et Platonis amicitia aut simultate*, Marburg 1834. 4., welche sich gleichfalls für die frühere Abfassung der Ekklesiazusen erklärt, habe ich leider nicht habhaft werden können. — Durch das Obige erscheint übrigens eine dritte, an sich allerdings auch noch denkbare und von Vater Jahns Archiv IX (1843.) S. 198 f. und nach ihm von Teuffel a. a. O. S. 19. hervorgehobene Möglichkeit, die auffallendsten Uebereinstimmungen beider Darstellungen durch die gemeinsame Benutzung einer dritten, früheren zu erklären, als unthunlich. Nach Aristoxenos und Phaborinos b. *Diog. Laërt.* III, 37. 57. wäre nämlich fast der gesammte Inhalt der platonischen Politie schon in der Antilogik des Protagoras zu finden gewesen. Jedenfalls liegt hierin vielmehr eine Uebertreibung, denn mit wie vollem Recht Aristophanes die Neuheit jener Ideen hervorhebt, erhellt daraus, wenn Aristoteles *Pol.* II, 7. i. A. Bekk. ausdrücklich sagt, dass alle sonstigen Staatstheorien sich näher an das Bestehende hielten, als die Platons, und dass namentlich kein Anderer Neuerungen wie die Weiber- und Kindergemeinschaft und die Syssitien der Weiber vorgeschlagen habe. Ob man aber freilich andererseits diese ganze Nachricht mit Hermann a. a. O. S. 694. Anm. 672. und Tchorzewski a. a. O. S. 186 f. auf das erste Buch der Republik beschränken darf, steht um so mehr dahin, als der gesammte Standpunkt des Protagoras nach allen sonstigen Angaben noch viel zu naiv ist, um es glaublich erscheinen zu lassen, dass er seine Eristik auch bereits auf die Frage nach dem grössern Nutzen der Gerechtigkeit oder der Ungerechtigkeit ausgedehnt haben sollte. Frei *Quaestt. Protag.* S. 187 f. vermuthete übrigens, dass dieselbe vielmehr in einer andern Schrift *περὶ πολιτείας* gestanden habe; allein inzwischen hat sich mit höchster Wahrscheinlichkeit die Einerleiheit der *ἀντιλογικά* mit dem Hauptwerke *Ἀλήθεια* ergeben (s. Bernays Rhein. Mus. N. F. VII. S. 404 ff.), welches ja recht wohl von so umfassendem Inhalt gewesen sein kann.

Auch die Ansicht Steinharts a. a. O. V. S. 685 f. Anm. 194., dass die dem Kyniker Diogenes bei *Diog. Laërt.* VI, 72. zugeschriebenen roh communistischen Lehren schon früher in der kynischen Schule aufgetaucht und neben etwaigen mündlichen Aeusserungen Platons (vgl. Anm. 1164) das wahre Stichblatt des Aristophanes seien, fällt nach dem Obigen zusammen.

159) So Morgenstern a. a. O. S. 77. Anm. 24.

aufgestellt hatte und wenn sie doch überdem von jenen Tollhänslereien des Aristophanes verschieden genug waren. Bedarf es noch dessen hinzuzufügen, dass Platon im Stücke nirgends genannt ist, ganz wider die sonstige Weise des Komikers, welcher bekanntlich stets deutlich genug zu sagen oder wenigstens anzudeuten pflegt, wen er meint[160])! Die Erklärung (V. 571.), dass die Einrichtungen der Praxagora und die Begründung derselben die Ausgeburt einer φρὴν φιλόσοφος seien, enthält eine solche Andeutung selbst auch nur im Allgemeinen für den philosophischen Ursprung dieser Ideen bei der weiten und unbestimmten Bedeutung, welche das Wort φιλόσοφος damals noch hatte, nicht[161]), und die vermeintlichen Anspielungen auf den ursprünglichen[162]) Namen des Platon, Aristokles, V. 647 ff. 994 ff., sind eitel Täuschung[163]).

Es versteht sich nach diesem Allen von selbst, dass wir auch der vermittelnden Annahme[164]), als habe der Spott des Aristophanes sich gegen mündliche, in das grössere Publicum gedrungene Aeusserungen des Platon gerichtet, nicht beizutreten

---

160) S. Stallbaum *Prolegg.* S. LXXII, Hermann a. a. S. 537. u. A.

161) Dies gegen Morgenstern a. a. O. S. 77. Anm. 24.

162) S. darüber bes. Hermann a. a. O. S. 23. u. 92 f. Anm. 31.

163) Dass der Aristyllos (Deminutiv von Aristokles) V. 647 ff. Reichth. V. 313. nicht mit Platon dieselbe Person sein kann, haben Vater am zuletzt angef. O. u. bes. Stallbaum Jahns Jahrb. LVIII. S. 261 f. zur Genüge erwiesen. Um aber gar den ἄριστος γραφέων V. 995. durch die gesuchtesten Beziehungen, in denen namentlich Tchorzewski a. a. O. S. 153 ff. und Suckow a. a. O. S. 44 f. einander überboten haben, auf Platon zu deuten, dazu gehört bei der Einfachheit des Sinnes ein hoher Grad von vorgefasster Meinung. Derselbe Witz (wir würden im Deutschen vielmehr gesagt haben „dein Liebhaber ist der Todtengräber") geht überdies schon mehrfach in anderer Wendung vorauf (V. 905. 932.), und die ironische Bezeichnung ἄριστος γραφέων erklärt sich eben so einfach aus dem von Tchorzewski selbst S. 154. Bemerkten: *tales lecythi* [nämlich *sepulcrales*, cf. v. 538., *in plebeculae usum fabricari (!) solitae*] *quum vilioris essent pretii* (cf. Ran. 1236) *videntur a sellulariis opificibus ita plerumque fuisse variegatae*, *ut pigmentorum potius versicolore ornatu splenderent* ..... *quam ab ingenua arte commendarentur.*

164) Von Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 32 550. vgl. 64. und Steinhart a. a. O. V. S. 193. vgl. 685 f. Anm. 194. Auch Suckow a. a. O. S. 45. lässt diese Möglichkeit offen. S. dagegen Anm. 915.

vermögen. Wir haben aber auch überdies S. 105 bereits gesehen, dass Platon aller Wahrscheinlichkeit nach in dem mindestens nach 394 (s. Thl. I. S. 211) abgefassten Theätetos seine politischen Ideale noch nicht kennt, so dass sie also im Jahre 392, der muthmasslichen Aufführungszeit der Ekklesiazusen, selbst unausgesprochenerweise schwerlich bereits existirten. Und wollte man auch wirklich mit Tchorzewski[165]) diese Zeit bis 389 hinabrücken, so hat es doch wenig Wahrscheinlichkeit, dass die politischen Ideen Platons vor der Gründung seiner Schule, 389 oder 388, und anders als durch seine Schüler auf dem Wege bloss mündlicher Vermittelung überhaupt in das grössere Publicum dringen konnten[166]), und im Staate selbst sind, wie wir S. 168 f. bereits sahen, auch nicht die geringsten Spuren davon zu finden, dass dies überall vor der Abfassung desselben geschehen war.

Es würde nun freilich interessant genug sein zu erforschen, wann diese praktische Philosophie Platons auch nur erst in seinem Geiste zum Abschluss gedieh, und wenn daher die Stelle aus dem siebten der pseudoplatonischen Briefe p. 326. A. B. und andere Aeusserungen der Alten, auf welche sich Morgenstern und Tchorzewski[167]) für ihre Zwecke allerdings mit Unrecht berufen[168]), doch so viel wirklich aussagen, dass Platon schon bei seiner ersten Ankunft in Syrakus seine späteren Ueberzeugungen in sich getragen, ja bereits von dem älteren Dionysios eine Verwirklichung derselben erhofft habe; so sind sie in dieser Beziehung in der That für uns beachtenswerth. Nur ist dabei nicht zu vergessen, wie wenig Verlass doch nach der eben hinsichtlich des Kritias gemachten Erfahrung auf die Angaben des späteren Alterthums über die Entstehungszeit platonischer Werke oder platonischer Lehren ist, und wie wenig dieselben

165) Der von ihm hiefür versuchte Beweis ist in seinen *Opuscula postuma ed. Struve*, Kasan 1856. 8. enthalten, die mir aber nicht zur Hand sind.

166) Munk a. a. O. S. 298.

167) Tchorzewski a. a. O. S. 131—133. citirt *Olympiod.* im Leben Platons, *Plut. Philos. c. Princ. disp.* p. 779, z. E. *Aristid. Or.* II. *Plat. T.* II. p. 229. z. E. 232.

168) Morgenstern a. a. O. S. 81. selber gesteht zu: *haec omnia etiam ad sermones Platonis, non ad librum referri posse, nemo non videt.*

auf einer gesicherten Ueberlieferung beruhen. Und selbst der siebte Brief, so sehr er sonst aus guten Quellen geschöpft zu haben scheint, kann doch wenigstens da nicht aufkommen, wo die inneren, in den platonischen Werken selbst enthaltenen Spuren ihn etwa Lügen strafen sollten. Wir haben also zu sehen, ob aus dem Staatsmanne sich bereits abnehmen lässt, dass oder wie weit Platon bei seiner Abfassung schon alle jene späteren Ueberzeugungen hatte, wenn er es auch dem Zwecke dieses Werkes nicht für angemessen fand sie alle in demselben niederzulegen.

XLV. Verhältniss zum Staatsmann.

Auf den ersten Anblick scheint nun die Gestalt, in welcher uns die politische Lehre in beiden Dialogen entgegentritt, eine so gründlich abweichende zu sein, dass Suckow[169]), welcher zuerst diesen Punkt hervorhob, nicht ohne guten Schein die Unächtheit des Staatsmannes aus demselben erschliessen zu müssen glaubte, und zwar um so mehr, als diese Abweichungen zum Theil der Art zu sein scheinen, dass sie sonst mehr eine sprungweise Veränderung, als eine allmälige innere Weiterbildung von Platons Ansichten, ganz anders, als wir es sonst bei ihm gewohnt sind, einschliessen würden. Dem gegenüber ist aber bereits von Deuschle[170]) der scharfsinnige Versuch gemacht worden, sie als bloss scheinbare und lediglich in der abweichenden Darstellung beider Dialoge, wie sie die verschiedene Abzweckung von beiden erfordert, begründete nachzuweisen.

In beiden Werken ist allerdings das Ideal des Staates gleich sehr die unbedingte Herrschaft der Intelligenz. Aber im Staatsmann wird dies in der vollsten Schroffheit dahin aufgefasst, dass diese Intelligenz eine ganz absolute ist, die daher ihre Gesetze auch lediglich in sich selber hat und durch keine vorgefundene

169) a. a. O. S. 90 f. Gegen den von ihm gemachten Versuch, aus *Aristot. Pol.* IV, 2, 3. p. 1289b, 5 ff. die Unächtheit des platonischen Politikos zu erweisen, ist bereits von mir in Jahns Jahrb. LXXI. S. 630 f. und von Deuschle Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen X. S. 392 f. das Nöthige bemerkt worden, und noch ausführlicher hat Wagner in seiner Ausg. und Uebers. des Staatsmanns, Leipzig 1856. 12. S. XXXVII ff. diesen Punkt behandelt.

170) Der platonische Politikos bes. S. 35 f.

Verfassung und Gesetzgebung beschränkt, ja nicht einmal an ihre eigenen Gesetze dergestalt gebunden ist, dass sie dieselben nicht nach Massgabe jedes einzelnen Falles modificiren sollte; und so wird denn dies Ideal dort auch einfach als ein unter Menschen unausführbares und nur durch die göttliche Weltregierung erfülltes bezeichnet. In der Republik dagegen ist von diesem höchsten Ideale gar nicht ausdrücklich die Rede, sondern es wird einfach das Muster einer zwar schwer und wohl nur annäherungsweise ausführbaren, aber doch immerhin unter Menschen ausführbaren Staatsverfassung entworfen, innerhalb deren unwandelbaren Grenzen sich sodann die philosophischen Herrscher zu bewegen haben. Beides ist nun freilich, wie Denschle richtig bemerkt, an sich kein Widerspruch. Denn was im Staatsmann an allen menschlichen Gesetzen getadelt wird, dass sie nicht auf alle einzelnen Fälle passen, schliesst ja an sich die Möglichkeit nicht aus, eine auf dieselben unwandelbaren logischen Gesetze, welche der menschlichen Intelligenz eben so gut wie der göttlichen immaniren, gegründete Verfassung zu entwerfen, welche eben desshalb für die Autokratie der philosophischen Herrscher gleichfalls keine äussere Schranke ist, sondern in der sich vielmehr eben diese Autokratie erst recht erfüllt und die überdem der besonderen Erwägung jener Herrscher für ihre Anwendung im Einzelnen noch immer genügenden Spielraum lässt; denn[171]) eben jenem obigen im Staatsmann aufgestellten Satz entspricht es ja ganz, wenn Platon auch hier sich bestimmt sieht, eine allzusehr ins Einzelne eingehende Gesetzgebung zu verwerfen (s. o. S. 150) und vielmehr alles dies Einzelne ruhig den Nachwirkungen jener allgemeinen Verfassungsgrundsätze und der Einsicht der Herrscher zu überlassen. Und bei genauerer Betrachtung sieht man denn auch recht wohl, dass auch dies Staatsideal dem Platon immerhin nur noch ein unvollkommenes Abbild jenes höchsten Musters der göttlichen Weltregierung bleibt, und dass es das Vollkommenste eben nur für die Erde, diesen unvollkommensten aller Weltkörper, dass es mithin nur ein unbedeutendes Glied in der grossen Kette der sittlichen Weltordnung ist, in deren Harmonie mit der natürlichen, wie sie erst in der Republik und dem Timäos zusammen

171) Wie auch schon Zeller Plat. Stud. S. 41. richtig gesehen hat.

zur abgeschlossenen Darstellung gelangt, eben jene göttliche Weltregierung erst erschöpft ist. Kurz, man erkennt deutlich, dass der Staatsmann die ersten schwachen Keime zu Dem enthält, was im Philebos, Staat und Timäos zur vollendetsten Ausführung gelangt. Und noch weniger kann es eben hiernach stören, dass im Politikos der wahre Staat, d. h. eben das Weltganze, eine Monarchie, die Alleinherrschaft Gottes ist, noch daraus auf eine dort noch vorhandene Vorliebe Platons für eine solche auch im menschlichen Staate geschlossen werden[172]); sondern gerade wie dort p. 311. A. die Einheit oder Mehrheit der Herrscher für gleichgültig erklärt wird, so geschieht es auch in der Republik, und es erklärt sich aus dem Obigen sehr leicht, dass dort darauf Gewicht gelegt wird, wie höchstens eine geeignete menschliche Persönlichkeit und auch diese nicht einmal vorhanden sein würde, während hier nur bei der Einführung der wahren Verfassung, nicht aber im Verlaufe ihres Bestehens ein Gleiches zu fürchten ist.

Aber mit dem Allen ist doch immerhin die Frage noch nicht beantwortet, wie weit sich in dem Keime des Politikos die Vorbildung dieses späteren Baumes bereits verfolgen lässt. Es findet sich daselbst noch nicht die geringste Andeutung darüber, wie der dort getadelte Mangel menschlicher Gesetze dennoch durch ein wirklich ausführbares Staatsideal annähernd zu überwinden sei, es wird noch nicht im mindesten auf eine bestimmte Verfassung hingedeutet, an die der Staatsmann gebunden sei, es werden vielmehr unmittelbar die empirisch gegebenen Verfassungen, in denen die detaillirteste Gesetzgebung herrscht, die den Staatsleitern auch für alle einzelnen Fälle ihr Handeln vorschreibt, stufenweise als die allein möglichen Nachahmungen des Weltstaats hingestellt, und nur das harmonische Gewebe von Tapferkeit und Besonnenheit im Staate, welches am Schlusse zur Aufgabe des wahren Politikers gemacht wird, bildet bereits unmittelbar den Staat der Politeia vor. Lassen sich nun diese Verhältnisse wirklich mit Deuschle daraus begreifen, dass der Staatsmann ein dialektisches, die Politie dagegen ein dialektisch-ethisches Werk ist, und dass der

172) Diesen Fehler begeht selbst Steinhart a. a. O. III. S. 621 f. V. S. 248.

erstere nur die Aufgabe habe, den Dialektiker über die Schranken des gewöhnlichen Staatslebens zu erheben und ihn vielmehr als den wahren Staatsmann darzustellen, dergestalt dass die Position zu jener Negation, die nähere Ausfüllung zu dieser ihm nur erst im Allgemeinen zugewiesenen Stellung bis auf jene Skizze am Schlusse einer späteren Darstellung vorbehalten bleibt? Wohl beweist diese Schlusserörterung, dass Platon nicht mehr ganz dem Zuge des Gorgias und Theätetos bei der Abfassung des Staatsmannes folgt und die Politik, welche der Philosoph in den verderbten Staaten der Gegenwart auf eigene Hand im beschränkteren Kreise seiner Freunde zu treiben gezwungen, ihm nicht mehr, wie dort, die höchste ist, sondern dass er den Fall einer wirklichen Herrschaft des Philosophen im Staate bereits als solche im Auge hat. Aber dass er diesen Zustand doch nur noch für einen, wenn auch unter besonderen Verhältnissen möglichen, so doch mehr oder weniger vorübergehenden ansieht und noch nicht davon überzeugt ist, dass die Dauer desselben durch die in jener Schlusserörterung angeregten Massregeln auch unter den folgenden Geschlechtern sich sichern, ja sogar in noch vervollkommneter Gestalt sich sichern lasse, dafür scheint die Erklärung, dass der ächte Herrscher sich nun einmal nicht so herauserkennen lasse wie die Königin unter den Bienen, p. 301. D. E., um so unzweideutiger zu sprechen, als die ausdrückliche ganz entgegengesetzte Erklärung in der Republik VII. p. 520. B., dass die Herrscher im wahren Staate in jeder Beziehung den Bienenköniginnen vergleichbar seien, nur als ein berichtigender Rückblick auf jene erstere, als ein Zeugniss, welches Platon von der inzwischen erfolgten Fortbildung seiner Ansichten selber ablegen will, aufgefasst werden zu können scheint. Und so darf man denn wohl annehmen, dass das nachmalige Staatsideal Platons bei der Abfassung des Staatsmannes auch in seinem eignen Geiste noch nicht weiter entwickelt war, als er es in diesem Dialoge ausdrücklich darlegt, dass er aber allerdings zu dem Fortschritte, welchen dasselbe in seinem Denken seit der Abfassung des Theätetos bis dahin gemacht hat, vorzugsweise durch das praktische Beispiel, welches er inzwischen in Grossgriechenland am Archytas vor Augen gehabt hatte, angeregt ward und so in der That, wie der siebte Brief und jene andern Berichte des Alterthums be-

haupten, wenigstens die Ueberzeugung, dass ein wahrhaft guter Staat nur der von einem Philosophen beherrschte sein könne, schon zu dem älteren Dionysios mitbrachte.

Auffallender erscheint es auf den ersten Anblick, dass der Politikos ausser der besten Verfassung noch sechs, die Politie nur noch vier kennt, dass ferner dort unter den sechs die drei schlechteren sich als Zerrbilder zu den drei besseren verhalten, dass dort (p. 301. A. B.) die absolut beste und die beste von jenen letzteren drei gleich sehr Königthum, die dann folgende aber Aristokratie heisst, während hier beide Ausdrücke gleichmässig nur von der idealen Staatsform gebraucht werden (IV. p. 445. D. IX., p. 580. 587.) und, was dort Aristokratie, hier vielmehr Timokratie genannt wird, dass also hier mit der dortigen Unterscheidung besserer Verfassungen und ihrer Zerrbilder die Mittelstufe des gesetzlichen Königthums und die Sonderung einer gesetzlichen Demokratie von einer ungesetzlichen ganz wegfällt, und dass endlich dort die Demokratie höher als die Oligarchie gestellt wird, hier umgekehrt. Man könnte sich versucht fühlen, auch diese Abweichungen aus einer wirklichen Umwandlung in Platons Ansichten zu erklären[173]), und zwar um so mehr, als sie mit aus jener Grundabweichung hervorgehen: denn sind im Ganzen nicht der Vernunftstaat, sondern nur die Gesetzesstaaten die ausführbaren, so bedingt dies ihre höhere Stellung als der relativ besten und besseren, während auf dem Standpunkte der Republik nur von einer guten Verfassung und von mehr oder minder schlechten die Rede sein kann. Allein es liegt auf der Hand, dass sich hieraus keineswegs alle jene Abweichungen erklären lassen, und dass daher an dieser Auffassung nur, so weit dies der Fall, festzuhalten ist, während ein noch weiteres Vorgehen auf diesem Wege uns eben auf einen solchen unbegreiflichen Sprung in Platons Entwickelung führen würde, wie wir ihn vorhin angedeutet haben. Dazu kommt aber noch, dass nach dem Dargelegten „die Eintheilung der Verfassungen im Politikos die umfassendere zu sein scheint“ und dieser Sprung also sogar einen Rückschritt einschliessen würde. Und so wird denn im Wesentlichen vielmehr an der Entscheidung von Deuschle festzuhalten sein, die wir nicht besser, als

173) Mit Zeller Phil. d. Gr. II. S. 293 f.

mit dessen eignen Worten wiedergeben können. „Der Haupt-„unterschied, aus dem andere hervorgehen, ist der, dass Platon „in der Politeia die Unterscheidung von gesetzlichen und unge-„setzlichen Verfassungen hat fallen lassen. Aber sie war auch im „Politikos nur der Meinung anderer Politiker entlehnt. Platon „kritisirt sie 292. A. B. und findet den Eintheilungsgrund nicht „minder unzureichend, als den nach der Zahl der Regierenden. „Dennoch behält er ihn später noch bei; aber das lässt er doch „durchschimmern, dass für ihn allein" (gerade wie in der Politie) „der psychologische Eintheilungsgrund Wahrheit hat, wel-„cher von der ἐπιστήμη bis zur ἄγνοια und ἐπιθυμία herabführt. „Wollten wir aus diesem Gesichtspunkt nachträglich eine Ord-„nung der Verfassungen im Sinne Platons entwerfen, so dürften „wir ganz auf dieselben Verfassungen kommen wie in der Poli-„teia. Aber das ist eine dem Politikos fernliegende Aufgabe. „Hier kam es Platon nur darauf an, die Eigenthümlichkeit der „empirisch vorhandenen Staatsformen seiner dialektisch zu suchen-„den gegenüberzustellen. Wie wir sahen, ist gerade das Gesetz „der Angelpunkt, um den sich die Untersuchung bewegt" ... und wenn daher „in der Politeia die gesetzliche Monarchie fehlt, „so ist das ganz natürlich. Da es hier nur auf die Persönlich-„keit des Monarchen und das Ziel seines Wollens ankommt, ver-„lor der andere Gesichtspunkt seine Selbständigkeit. Was em-„pirisch als gesetzliche Monarchie auftritt, müsste entweder eine „Darstellung der besten Verfassung sein oder als Entartung „unter die Tyrannis gehören. Die Politeia hat ein Recht, jene „Mittelstellung nicht zu beachten, weil eben der Monarch zu-„gleich der Gesetzgeber ist; im Politikos aber musste es Platon „besonders wichtig sein zu zeigen, dass sein Ideal durchaus „nicht mit dem ἔννομος μόναρχος der gewöhnlichen Meinung iden-„tisch sei — so lange es diesem an der Dialektik gebricht." Mit dem, was er im Politikos Aristokratie nennt, aber geht es „umgekehrt, wie mit der Monarchie. Während diese zum Theil „im besten Staate verschwand, bemächtigt sich Platon des Na-„mens" Herrschaft der Besten, „der gewöhnlich für eine andere „Verfassung gebraucht ward, und legt ihn der seinigen bei," während er für jene andere den Namen Timokratie erst neu ausprägt (s. o. S. 230) ihrem Wesen und Grundcharakter gemäss. „Im Politikos folgt er dem Herkommen." Fehlt endlich in der

Republik die gesetzliche Form der Demokratie, so ist auch das „ganz natürlich, denn es tritt innerhalb dieser Verfassung höchstens ein Mehr oder Minder, aber kein verschiedenes Princip „hervor.“ Wird schliesslich im Politikos sogar der ungesetzlichen Demokratie der Vorrang vor der Oligarchie eingeräumt, so erklärt sich dies theils daher, weil Platon dort „den Unterschied „des gesetzlichen und ungesetzlichen Staates im Dienste der „höhern Idee des Ganzen durchzuführen hatte. Der fällt in der „Politeia weg; darum spricht er hier eben nur von der Demokratie überhaupt, ohne Arten zu unterscheiden. Sodann beurtheilt er die Verfassungen erst in der Politeia nach ihrem „Werth an sich, dem Princip, das sie in sich tragen, und dem „Ziel, dem sie zustreben. Dagegen ist sein Urtheil in dem Politikos im Ganzen ein negatives. Es fragt sich im Grunde nur, „wo der Mensch, der seine Aufgabe erkennt und für sich persönlich erfüllen will, also der Dialektiker, falls er eben nicht „selbst herrschen kann, am Besten und Ungestörtesten leben „wird. Und das muss natürlich unter der Verfassung sein, deren Kraft zum Bösen am Geringsten ist. Daher hat die Rangordnung der Verfassungen im Politikos nicht eigentlich Werth „für eine politische Theorie, sondern nur in so fern, als der „Staat als äussere Bedingung erscheint für das Leben und Streben des Dialektikers.“

Was nun aber jene ersten wirklich positiven Grundzüge einer idealen Politik anlangt, wie sie der Schluss des Staatsmannes enthält, so sind sie wenigstens durchaus nicht so beschaffen, dass etwas von ihnen „in der Republik zurückgenommen werden müsste,“ sondern durchaus so, dass sie hier „durch weitere Entwickelung ergänzt werden“[174]). Schon dort ist das Ziel des Staates die engste und innigste Harmonie und die Idee des Guten — wenn auch noch nicht unter diesem ausdrücklichen Namen — das Princip derselben, schon dort wird daher nach ihrem Muster eine Reinigung des Staates von allem Schlechten als die Grundbedingung seines Bestehens vorgeschrieben und (p. 309. A.) Tugend und Freiheit identisch gesetzt, so wie die Erziehung als sein eigentlicher Mittelpunkt, als deren Voraussetzung aber die Prüfung der erforderlichen Anlagen hin-

174) Zeller Plat. Stud. S. 41.

gestellt, endlich auch als die Hauptverschiedenheit unter den letzteren bereits die der ruhigern und bewegtern, besonnenen und tapfern Anlage und als Ziel der Bildung eben die Ausgleichung dieser Verschiedenheit bezeichnet. Es bedurfte nur eines näheren Eingehens auch auf die Gradunterschiede der menschlichen Anlagen, und der entwickeltere Standpunkt der Politie ergiebt sich hieraus vollständig. Nur scheinbar ist die Abweichung, wenn nach dem Politikos der wahre Staatsmann die ganz Unbegabten zu Sklaven machen soll, nach der Republik dagegen keinem Genossen des Idealstaats, ja nicht einmal einem andern Griechen dies Loos widerfahren darf, denn diese Letztere Bestimmung ergab sich erst mit der festern Abgrenzung des Musterstaates als eines lediglich griechischen, die noch ausserhalb der Aufgabe des Politikos liegt. Hält man dies Letztere nur im Auge, so findet man klar genug in der obigen Aeusserung schon ganz dieselbe Ansicht über die Sklaverei, wie im Staate, angedeutet. Als ein zweites Hauptmittel zur Erreichung der Ziele eines vernünftigen Staates erscheint sodann gerade wie in der Republik bereits die Beaufsichtigung der Ehen, und es liegt auf der Hand, warum diese erst in letzterm Dialog die Weibergemeinschaft der Wächter mit in sich aufnehmen konnte, für den dritten Stand dagegen fallen gelassen werden musste: denn die Voraussetzung hierzu, die ständische Gliederung, beruht ja eben auf dem nähern Eingehen in die Gradunterschiede der Anlagen, welches, wie gesagt, erst hier vorgenommen wird. Daraus aber ergiebt sich nothwendig auch das Weitere, dass hier der Gesichtspunkt der geschlechtlichen Vermischung von Personen entgegengesetzter — tapferer und ruhiger — Natur mit einander ganz hinter dem verschwindet, die Tüchtigsten möglichst oft zu diesem Geschäfte heranzuziehen, weil diese eben vermöge der ja gerade hierauf ausgehenden, von ihnen empfangenen Erziehung am Meisten eine Ausgleichung jenes Gegensatzes in sich tragen[175]. Jede Anordnung über das Vermögen der Bürger fehlt dagegen im Staatsmann, weil sich dieser Dialog eben weise auf die Grenzen seiner Aufgabe beschränkt und nur diejenigen Grundzüge der wahren Politik zur Darstellung bringt, in welchen diese unmittelbar das Wesen

175) Schleiermacher a. a. O. III, 1. S. 561.

der dialektischen Thätigkeit, welche überall das Entgegengesetzte zu einer höhern Totalität zu vereinen strebt, zu beleuchten geeignet ist[176]).

Schärfer und richtiger, als es von uns im ersten Theile geschehen ist, hat inzwischen Deuschle[177]) den Mythos im Staatsmann zu erklären gesucht und bestimmter die unmittelbar von Gott regierte Weltperiode auf die Welt nach Seiten ihres Aufgehens in den Ideen und die entgegengesetzte auf sie nach Seiten ihres relativ selbständigen Bestehens vermöge des ihr beigemischten entgegengesetzten Princips, der Materie, gedeutet und von da aus scheinbar ganz folgerichtig unsere nach dem Vorgange Anderer festgehaltene Auffassung des Zustandes in der ersten Periode, in welchem die Menschen nicht in Staaten, sondern nur in Heerden zusammenlebten, als des blossen Naturstaats verworfen. Allein er hat selbst nicht leugnen können, dass am Schlusse der ganzen Darstellung gerade umgekehrt die Schilderung der zweiten Periode sich dahin berichtigt hat, dass sie von der ersteren Alles in sich aufgenommen, was nicht bloss Ideal, sondern empirische Wirklichkeit ist[178]). Und gerade wenn somit keiner von beiden Weltzuständen für sich das Richtige liefert, so müssen der Schilderung des ersteren im Gegentheil Züge beigegeben sein, in denen sich die Mangelhaftigkeit ausspricht, welche diesem Ideale anklebt. Der vernünftige Geist gelangt hier ja eben noch zu gar keinem selbständigen Bestehen, sondern geht gleich der Natur unmittelbar in den Ideen auf: ausdrücklich sagt uns dies ja der Mythos in seiner Sprache, indem er uns erklärt, dass damals Thiere und Menschen gleich klug waren. Und so hat denn auch der Zweifel, welcher daran geäussert wird, ob die Menschen jenes goldenen Zeitalters wirklich geistiger fortgeschritten waren, vollkommen seine Bedeutung und das Ganze mit der Art, wie in der Republik der gesunde Schweinestaat und der ausgeartete Staat im Verhältniss zu einander behandelt werden, seine Parallele[179]), nur mit dem Unterschied, dass hier der Naturstaat nur als das gesunde materielle

176) Vgl. Deuschle a. a. O. S. 33—35.

177) Jahns Jahrb. LXXI. S. 761—768 und a. a. O. S. 6—17.

178) S. a. a. O. S. 12.

179) Zeller Phil. d. Gr. II. S. 287 f.

Element des Idealstaats, dort umgekehrt als die störende Beimischung des idealen Weltzustandes erscheint. Und dass der Gedanke, dass für den Menschen im Unterschiede vom Göttlichen der alleridealste Zustand nicht als ein gegebener, sondern nur als ein selbsterkämpfter wahren Werth habe, kein dem Platon fremder sei, dafür zeugen Phädon und die Republik selbst, dafür ist vor Allem der Mythos des Aristophanes im Gastmahl anzuführen, weil in ihm derselbe Gegensatz zwischen Erdgeburt und gegenseitiger Zeugung wie in dem des Politikos vorkommt und somit doch auch wohl in beiden Mythen nicht verschieden gedeutet sein will. Und nun begreifen wir auch erst, wie sehr der Mythos am Schlusse des dritten Buchs der Politeia sich an den des Politikos anlehnt, und dass die Erdgeburt, auf welche hier die schroffe Ständotrennung zurückgeführt wird, nicht bloss Autochthonie bedeutet, sondern den Sinn hat, dass selbst vom idealsten menschlichen Zustande, d. h. also von der Präexistenz, ein bereits eben so schroffer Unterschied der Begabung unter den verschiedenen geistigen Individualitäten sich nicht ausschliessen lässt, wie denn dies schon der Hauptmythos des Phädros vor Augen führt, und dass derselbe also auch in der höchsten und letzten Instanz ein natürlicher und nicht künstlicher ist. Dass aber die beiden Weltzustände im Staatsmann, wenn sie auch vorzugsweise in Wahrheit vielmehr ein Ineinander darstellen, doch in abgeschwächtem Masse wirklich auch zeitlich mit einander wechseln, dies bringt uns der Zahlenmythos im achten Buche des Staates zur Anschauung. Und so finden denn in der That auch die mythischen Darstellungen der frühern Dialoge in diesem letzteren Werke ihren Abschluss, wenn auch noch nicht ihren letzten[180]).

180) Eine eingehendere Erörterung der obigen Differenz zwischen Deuschle und mir muss einem andern Platze vorbehalten bleiben.





